T.C

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

Doktora Tezi

BÂKILLÂNÎ'NİN

KEŞFÜ ESRÂRİ'L-BÂTINİYYE ADLI ESERİNİN TAHKİK VE TAHLİLİ

ALİ ASLAN

2502140298

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Mehmet DALKILIÇ

İstanbul–2018



T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

DOKTORA TEZ ONAYI



ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı	:	ALİ ASLAN	**Numarası**	:	25021140298
Anabilim Dalı / Anasanat Dalı / Programı	:	TEMEL İSLAM BİLİMLERİ	**Danışmanı**	:	PROF. DR. MEHMET DALKILIÇ
Tez Savunma Tarihi	:	26.07.2018	**Saati**	:	10:00
Tez Başlığı	:	"KEŞFÜ ESRÂRİ'L-BÂTINİYYE' ADLI ESERİN TAHKİK VE TAHLİLİ"			

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 50. Maddesi uyarınca yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin KABULÜNE OYBİRLİĞİ / ~~OYÇOKLUĞUYLA~~ karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / ~~RED / DÜZELTME~~)
1- PROF. DR. MEHMET DALKILIÇ	[signature]	KABUL
2- PROF. DR. HALİL İBRAHİM BULUT	[signature]	KABUL
3- PROF. DR. SEBAHATTİN YILDIRIM	[signature]	KABUL
4- DOÇ. DR. ADEM ARIKAN	[signature]	KABUL
5- DOÇ. DR. MEHMET ÜMİT		

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- PROF. DR. NURETTİN GEMİCİ		
2- DR. ÖĞR. ÜYESİ HASAN ÖZKET	[signature]	KABUL

Versiyon: 1.0.0.2-61559050-302.14.06

ÖZ

KEŞFÜ ESRÂRİ'L-BÂTINİYYE ADLI ESERİN TAHKİK VE TAHLİLİ

ALİ ASLAN

Bâtınîlik her zahirin bir batını her tenzilin bir tevili olduğunu savunan ve bu tevili de ancak "mâsum imam"ın bileceğine inananların ortak adıdır. Bunlara Peygamber ve imamlar hususundaki yaklaşımlarında aşırıya gidenler anlamında "*Gâliyye/Gulât"* veya her şeyi mubah saydıkları için "*İbahiyye*" de denmektedir.

İlk dönem Bâtınîyye inancını ele alan kaynaklar sınırlıdır. Bu döneme ait kaynakların çoğu günümüze ulaşmamıştır. Bâtınîliği konu alan ve günümüze ulaşan kaynakların bir kısmı da muhalifler tarafından reddiye tarzında yazılmış eserlerdir. Bu eserlerden biri de Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkıllânî (v. 403/1013) tarafından yazılmış olan "**Keşfü Esrâri'l-Bâtınîyye"** isimli eseridir. Daha sonraki birçok Eş'arî âlim üzerinde etkisi olan bu eser kütüphane raflarına mahkûm edilmiş ve günümüz araştırmacılarıyla buluşturulamamıştı.

Günümüzde Bâtınîlik ile ilgili yeteri kadar objektif çalışma yapılmadığı gözükmektedir. Yapılan çalışmaların çoğunda ya tahkir edici bir üslubun ya da savunmacı bir yaklaşımın belirgin olduğu dikkatlerden kaçmamaktadır. Tahkik ve tahlilini yaptığımız bu eser Bâtınîlikle ilgili önemli bilgiler içermektedir. Bu alanda büyük bir boşluğu dolduracak olan eser ilk dönem fırak edebiyatı ve Batınî düşüncesi hakkında günümüz araştırmacılarına önemli bilgiler sunacaktır.

Anahtar kelimeler: Bâtınîlik, İsmâiliyye, Karâmita, Şîa, Zâhir, Bâtın, Nâss

ABSTRACT

THE CRITICAL EDITION AND ANALYSIS OF KASHFU ASRAR AL BATINIYYA

ALİ ASLAN

Batiniyya is a common name for those who believe that for every obvious meaning or any verse there is a secret meaning which the imam knows only. Due to their extreme beliefs they are also known as Galiyya or Ibahiyya becauseof their permissive beliefes.

Sources belonging to early period of Batiniyya are limited. Because most of the resources of this period have not reached the present day part of the written sources in our hands are written in form of rejection by dissidents. One of these books known as "**Kashfu Asrar al-Batınıyya**" belongs to Abu Bakr Muhamad b. Tayyib al-Bakillani. This book affected many Ashari scholars for long times thereafter. But is was finally abandoned to the libary shelves with no possibility for researchers to reach it until today. It seems that no sufficient objective studies about Batiniyya has been published until today most of the studies that have been done seems to be written evidently either an aggressive style or a defensive approach. This work which we have examined and analyzed the book conTâins important information on Batiniyya. We hope that it will fill a large gap in the field and that it will provide important information to the researchers about the "firaq literature" and the Batiniyya.

Key Words: Bâtinism, Ismailiyya, Karâmita, Zâhir, Bâtın, Nass.

ÖNSÖZ

Her zahirin bir batını, her tenzilin bir tevili olduğunu iddia eden ve dini olduğu kadar siyasi bir mezhep olma özelliği taşıyan Bâtınîyye'nin ilk dönemini ele alan kaynaklar sınırlıdır. Bunda bizatihi Bâtınî müelliflerin farklı bölgelerde ve zamanlarda insanları mezheplerine çağırırken değişik yöntemler kullanmalarının yanında mezheplerini birbirinden farklı tanıtmalarının da etkisi olmalıdır. Öte yandan ilk dönem Bâtınîyyeile ilgili bilgilerin büyük bir kısmı muhalifler tarafından reddiye şeklinde yazılmış eserlerde yer almaktadır. Bunlardan biri de hicri IV. yüzyılın önemli âlimlerinden olan Ebû Bekr el-Bâkıllânî'nin "**Keşfü Esrâri'l-Bâtınîyye"** isimli eseridir. Bâkıllânî'nin bu eseri kendisinden sonraki birçok âlime temel kaynak olmuştur. Eserin esas önemi, Batıniyye'nin hâkimiyetinin güçlü olduğu bir dönemde yaşamış ve Ehl-i Sünnet'in önemli âlimleri arasında yer almış bir âlim tarafından yazılmış olmasıdır. Tabakat kitaplarının, Bâkıllânî'nin eserleri arasında zikrettikleri bu kıymetli yazma, günümüz okuyucusunun hizmetine bir bütün olarak anlaşılır bir şekilde henüz sunulamamıştır.

Modern dönemde Bâtınîlikle ilgili yeteri kadar tarafsız çalışma yapılmamış gözükmektedir. Yapılan çalışmalar ya Bâtınîliğe karşı olanların Bâtınîleri tekfir etmek için yazdıkları eserlerdir ya da çağdaş Bâtınîlerin kendilerini savunmak için tepkisel bir dille kaleme alınan çalışmalardır. Her iki taraf için de ifrat, tefrit ve hamasetten uzak objektif çalışmalara ihtiyaç vardır. Tahkik ve tahlilini yaptığımız bu eser bu alanda büyük bir boşluğu dolduracaktır. Zira bu yazmada, Bâtınîlerle ilgili hiçbir eserde bulunmayan eşsiz nitelikte kıymetli bilgiler bulunmaktadır. Yazma bu bilgilerin yanında günümüz araştırmacılarına ilk dönem Bâtınî tasavvuru hakkında hiç şüphesiz yeni ufuklar açacaktır.

Çalışmamız giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş bölümünde tezin önemi, amacı, kapsamı ve kaynakları hakkında bilgi verdik. Birinci bölümde eserin aidiyet sorununu ele aldık. Eserin Ebû Hafs el-Kebîr veya Ebû Hafs es-Sagîr'e ait olmayıp Ebû Bekr el-Bâkıllânî'ye ait olduğunu tespit ettik. Bu tespitten sonra bu yazmayı, Bâkıllânî'nin diğer eserleri ile üslüp ve atıfta bulunduğu eserleri yönünden

karşılaştırmasını yaptık. Tahkikini yaptığımız yazma tabakat kitaplarında farklı isimlerle yer almaktadır. Niçin *Keşfü Esrâri'l-Bâtınîyye* ismini tercih ettiğimizi gerekçeleriyle ortaya koyduk. Daha sonra Bâkıllânî'nin yaşadığı dönemin siyasi, sosyal, kültürel ve dini-mezhebi yapısına temas ettik. Bu bölümde son olarak Bâkıllânî'nin hayatı, hocaları, talebeleri, eserleri ve tahkikte izlediğimiz metot hakkında bilgi verdik.

İkinci bölümde ilk olarak niçin böyle bir eserin kaleme alındığını ve Bâkıllânî'nin eseri yazarken kullandığı metot hakkında bilgi verdik. Bâkıllânî'nin kullandığı başlıklarda yer yer değişiklik yaparak eserin uygulama ve inançlar açısından muhtevasını ele aldık. Bu kısımda Bâtınîler'in Allah, nübüvvet ve ahiret inançlarının mukayesesini yaptık. Bu mukayeseyi yaparken ilk olarak Bâkıllânî'nin Bâtınîler hakkındaki görüşüne yer verdik. Sonra Bâtınî kaynakların bu konuları nasıl ele aldığına yer verip kısa bir değerlendirmede bulunduk. Daha sonraki başlıklarda Bâkıllânî'nin Bâtınîler hakkındaki yaklaşımına yer verdik. Râfızî fırkalar başlığı altında Şîî, İmâmiye ve Râfızî kavramlarının nasıl anlamlandırıldığına temas ederek diğer mezhepler tarihi kitaplarıyla mukayesesini yaptık. Bâkıllânî'nin bu kavramlara yüklediği manaya değinerek hangisini şemsiye kavram olarak kullandığını açıklığa kavuşturduk. Bunların yanında Bâkıllânî'nin yazmada bizatihi adını zikrederek haklarında kısa da olsa bilgi verdiği fırkaları Bâkıllânî'nin yaklaşımı ve diğer mezhepler tarihi kitaplarının anlamlandırmaları bağlamında karşılaştırmalı olarak ortaya koyduk. Ayrıca Bâkıllânî'nin adını zikretmeden haklarında kısa tanımlama bilgilerine yer verdiği fırkalarla ilgili müellifin yaklaşımını zikrettik. Son olarak bu bölümde Bâkıllânî'nin hangi âlimlerden etkilendiği ve hangi âlimleri etkilediği hususunu gerekçeleri ile açıklığa kavuşturduk. Tahlil bölümünü bir sonuçla tamamladık.

Üçüncü ve son bölümde ise eserin tahkikine/edisyon kritiğine ve eser içindeki bilgilerin tahricine yer verdik. Eserde geçen fırkaların dipnotta kısaca açıklamalarını yaptık. Metni daha anlaşılır kılmak için paragraflara ayırarak yeni başlıklar ilave ettik. Okuyucuya kolaylık sağlamak amacıyla metnin noktalamasını yaptık.

Yüksek lisans ve doktora ders döneminden itibaren her konuda destek veren, tezimin şekillenmesinden tamamlanmasına kadar her aşamasında katkı sağlayan

ayrıca yazmadaki zor okunabilen kelimelerin okunmasına yardımcı olan danışmanım Prof. Dr. Mehmet DALKILIÇ hocama teşekkürü borç bilirim. Yazma konusundaki yönlendirmeleri ve ufuk açan katkılarından dolayı Prof. Dr. Halil İbrahim BULUT hocama, Yazmanın temini ve Ebu Hafs el-Kebîr ve Ebu Hafs es-Sağîr konusundaki katkılarından dolayı Doç. Dr. Âdem ARIKAN'a; ayrıca desteklerinden dolayı Prof. Dr. Selahattin YILDIRIM'a ve Doç. Dr. Mehmet ÜMİT'e teşekkür ederim. Yazmadaki müphem ifadelerin ve zor okunabilen kelimelerin bir kısmının anlaşılabilmesindeki katkısından dolayı Prof. Dr. Fahreddin KABÂVE'ye; tahkik kurslarındaki katkılarından dolayı İSAM yetkililerine; metnin mukabelesi, noktalama işaretlerinin gözden geçirilmesindeki ve diğer yardımlarından dolayı değerli meslektaşlarım Abdulaziz MAHMUT'a, Muhammed SALİH'e, Mesut ERZİ'ye ve Mahmud NEBATİ'ye şükranlarımı sunarım. Rusça metnin anlaşılmasına yardımcı olan tahkik kurslarında tanıdığım araştırmacı Abdulmalik TUYCİBAYEV'e de teşekkür ederim.

Ali ASLAN

İSTANBUL-2018

İÇİNDEKİLER

İKİNCİ BÖLÜM

ESERİN MUHTEVASI VE MÜELLİFİN ESERDE BAHSETTİĞİ FIRKALAR

KISALTMALAR LİSTESİ

a.mlf	**:**	Adı geçen müellif
a.s.	**:**	Aleyhisselâm
b.s.	**:**	Baskı
bkz.	**:**	Bakınız
c.	:	Cilt
çev.	**:**	Çeviren
D.İ.A.	**:**	Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi
Hz.	**:**	Hazreti
İ.A.	**:**	Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi
İSAM	**:**	İslam Araştırmaları Merkezi
krş.	**:**	Karşılaştırınız.
neşr.	**:**	Neşreden
r.a.	**:**	Radıyallahu anhu
s.	**:**	Sayfa
s.a.v.	**:**	Sallallahu aleyhi vesellem
SBE.	**:**	Sosyal Bilimler Enstitüsü
TDV.	**:**	Türkiye Diyanet Vakfı
t.y.	**:**	Basım tarihi yok
thk.	**:**	Tahkik
tsh.	**:**	Tashih
Üniv.	:	Üniversite
v.	**:**	Vefatı
vd.	**:**	Ve devamı
vr.	**:**	Varak
y.y.	**:**	Basım yeri yok
yay.	**:**	Yayınları/Yayınlayan

GİRİŞ
TEZİN ÖNEMİ AMACI KAPSAMI VE KAYNAKLARI

A- ESERİN ÖNEMİ

Tezimin konusunu teşkil eden *Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye* adlı eser yazıldığı dönem açısından çok önemlidir. Bâkıllânî'nin yaşamış olduğu dönemde halifelik kurumu yıpranmış halifeler de -kendilerini güvende hissedemeyecek kadar- güçlerini kaybetmişlerdi. Buna mukabil askerlerin siyaset kurumu üzerindeki gücü artmıştı. Bunlara bağlı olarak yarı-bağımsız ve tam bağımsız devletler ortaya çıkmıştı. Bu devletlerden biri de Şiî Büveyhîlerdi. Bu dönemde toplum ana hatlarıyla Araplar, Türkler, İranlılar, Kürtler, Ârâmîler, Mısırlılar, Berberîler ve Zencilerden oluşmaktaydı. Bunu Araplar ve mevâlî şeklinde ifade edebiliriz. Avam ve Havas şeklinde özetleyebileceğimiz toplum yapısında her yönüyle farklılıklar mevcuttu. Havas tabakasında lüks ve konfor hüküm sürerken avam tabakasında açlık ve sefalet belirli dönemlerde hâkim olmuştur.

Önemli âlimlerin yetişmesine katkı sağlayan hicri dördüncü asrın önemli özelliklerinden birisi emirlerin, vezirlerin ve âlimlerin düzenlemiş oldukları ilim meclisleridir. Bâkıllânî'nin yetişmesinde de bu ilim meclislerinin önemli bir yeri vardır. Bu dönemde ilim meclisi düzenleyen emirlerden biri de Adududdevle'dir. Söz konusu ilim meclislerine toplumun farklı kesimlerine ait âlimleri davet etmiş ve bu âlimlerin fikirlerini özgür bir şekilde ifade etmelerini sağlamıştır. Devletin başındaki emirin bu tavrı toplumun farklı kesimlerinin birbirlerine karşı daha toleranslı olmalarına katkı sağlamıştır.

Bu yüzyıl kendilerini ifade edebilmeleri, önemli âlimleri yetiştirebilmeleri, önemli eserler yazmaları ve devlette etkin olmaları açısından Mutezile'nin ikinci baharını yaşadığı bir yüzyıldır. Şîa ve Ehl-i Sünnet içinde benzer cümleleri kurmak mümkündür. Bu dönem her üç mezhep için de velûd bir dönem olma özelliği taşımaktadır. Aynı şekilde bu yüzyıl, özelde İsmailîler genelde Bâtınîler için birçok yönüyle altın bir çağ olma özelliği taşımaktadır. Zira önemli Bâtınî müellifleri bu asırda yetişmiştir. Bâtınî klasikleri diyebileceğimiz eserlerin çoğu da bu yüzyılda

yazılmıştır. Ümmetin lisanı olarak nitelenen Bâkıllânî de tamda bu dönemde Bâtınîliğin yükselişine ve toplumda yayılmasına mani olmak amacıyla tamamen özgün bir metotla *Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye* isimli eserini Bâtınîlere bir reddiye olarak kaleme almıştır.

Ebû Bekir el-Bâkıllânî'nin *Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye* isimli eseri birçok yönden önemlidir. Bunlardan bir kısmını şöyle sıralamak mümkündür:

1. Eserin Özellikleri Açısından Önemi

Bâtınîlere reddiye olarak yazılan ilk eserlerdendir. Bu eser daha sonra yazılan kitaplara kaynaklık yapmıştır. Bâtinî anlayışın hâkim olduğu bir dönemde yazılmış olması ona ayrı bir önem kazandırmaktadır. Bâkıllânî eserinde çok özel bir metotla Bâtınîlik düşüncesinin yayılmaması amacıyla çaba sarf etmiştir.

2. İçerik Açısından Önemi

Eser, Bâtınîler'in mezheplerine giren kimseden aldıkları yemin ve bu yeminin hükmü, nübüvvetin ne anlama geldiği konusunda kıymetli bilgilere haizdir. Aynı şekilde Bâtınîler'in hangi özellikteki insanları mezheplerine çağırdıkları ve nasıl çağırdıkları hususunda da bilgiler içermektedir. Bunları şöyle sıralamak mümkündür:

a. Eser, Bâtınîler'in hedef kitlelerinin daha çok hangi kavimlerden olduğu hakkında bilgi vermektedir. Daha sonraki Eş'ari âlimleri Bâkıllânî'nin eserinde zikrettiği kavimleri basit farklarla tekrarlamışlardır.

b. Eser, Bâtınîler'in mezhebine yemin ederek giren bir kimsenin bu yeminden nasıl kurtulacağına dâir bilgiler vermektedir. Aynı şekilde Bâtınîler'in iç yüzüne vakıf olmak için bu mezhebe girmiş gibi gözüken bir Müslümanın durumunun ne olacağına dâîr önemli bilgiler aktarmaktadır.

c. Eser, Bâtınîlerin mezhebine girmek isteyen kimseden yemin aldıktan sonra uygulanan ritüellerle ilgili hiçbir kaynakta tespit edemediğimiz bilgiler içermektedir.

d. Eser, Bâtınîler'e göre nübüvvetin ne anlama geldiği ve nebinin bilgiyi nasıl aldığı konularında kıymetli bilgiler içermektedir.

3. Mezhepler Tarihi Yazım Geleneği Açısından Önemi

Tahkik ve tahlilini yaptğımız *Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye*, mezhepler tarihi fırak edebiyatı açısından başka hiçbir kaynakta bulunmayan şiirler muhteva etmektedir. Bununla birlikte yine diğer kaynakarda yer almayan, günümüze ulaşmayan ve aşırı/gâli görüşlere sahip olduğu anlaşılan oluşumlarla/inanç gruplarıyla ilgili de kısa bilgiler içermektedir. Bu bilgileri şöyle özetlemek mümkündür:

a. Bâkıllânî'nin bu eseri, fırak edebiyatına katkı sağlayacak azımsanmayacak miktarda iir ve Arap mesellerinin günümüze ulaşmasına aracılık etmiştir. Bu Şiîrlerin bir kısmı fırak kitaplarında geçmektedir. Bir kısmı ise Şiîr divanlarında dahi geçmemektedir. Muhtemelen bu Şiîrleri yazanlar ya da söyleyenler, fırka mensuplarının zamanla yok olmasıyla bu Şiîrlerin kayıtlı olduğu divanlar da ortadan kaybolmuştur. Bâkıllânî'nin bu eseri, söz konusu şiîrlerin günümüz okuyucusuyla buluşmasına vesile olmuştur.

b. Eserin mezheplerle ilgili bölümü ilk dönem *makâlât* geleneğine benzer şekilde yazılmıştır. Mezheplerin bir kısmının (Gurâbiyye, Beyâniyye, Haşviyye gibi) adını zikrederek mezhep hakkında kısa bilgiler vermiştir. Bir kısmı hakkında da "onlardan bir kısmı şöyle dedi" diyerek kısa ve önemli açıklamalar yapmıştır. Mesela bunlardan "Muhammed, Ali'nin kölesidir" inancına sahip olan fırkayı diğer kitaplarda bulamadık.

c. Eser, Kummi'nin (v. 301/913) *Kitabu'l-Makâlât ve'l-Fırak*'ı ile Nevbahti'nin (v. 310/922) *Fıraku'ş-Şîa* adlı eserinin dışında diğer kaynaklarda tespit edemediğimiz Muhaddise gibi fırkalar hakkında bilgi vermektedir. Aynı şekilde eserde adı zikredilmeden hakkında bilgi verilenlerin bir kısmıyla ilgili bilgileri (Hz. Muhammed'in Ali'nin kölesi olması gibi) diğer fırak kitaplarında tespit edemedik. Muhtemelen bu oluşumlar mahallî kalmış ve yayılma fırsatı bulamadan yok olmuştur.

4. Bâtınîlik Konusunda Verdiği Eşsiz Bilgiler Açısından Önemi

Bâkıllânî'nin bu eseri, ne Bâtınîler ne de muhalifler tarafından yazılmış olan eserlerde tespit edemediğimiz kıymetli bilgiler içermektedir. Daha sonraki âlimlerin

bir kısmı tarafından dile getirilen bilgilerin önemli kaynaklarından birinin de Bâkıllânî olduğu anlaşılmaktadır. Bu bilgileri şöyle özetlemek mümkündür:

a. Eser, İsmailî ve Karmatî müelliflerin yazdığı eserlerde bulamadığımız bilgileri içermektedir. Bâkıllânî'nin bu eserinde yer verdiği genişlikte Bâtınîler'in, kendi mezheplerine girecek kimseden aldıkları yemin metnini hiçbir eserde tespit edemedik. Bağdâdî (v. 429/1037) ve Gazzalî (v. 505/1111), Bâkıllânî'nin *Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye* adlı eserinde genişçe yer verdiği yemin metnini özetleyerek eserlerinde kullanmışlardır. Bâtınîler'in yemin aldıktan sonra verdikleri berâ'at metnini ise ne Bâtınîler'in kitaplarında ne de Bâtınîler'e reddiye yazan âlimlerin eserlerinde tespit edebildik. Söz konusu metnin, sadece Bâkıllânî'nin bu eserinde bulunması esere ayrı bir değer katmaktadır.

b. Bâkıllânî, ilk dönem Bâtınî eserlerinden alıntılar yapmıştır. Aynı zamanda ilk dönem Bâtınîler'inin eserlerinin bir kısmının ismini vermektedir. Her ne kadar bu eserler günümüze ulaşmamış olsa da Bâkıllânî'nin alıntıları sayesinde söz konusu metinlerin isimleri ve içeriklerine dâîr bazı bilgilere ulaşabilmekteyiz. Müellifin alıntı yaptığı bu metinler ilk dönem Bâtınîler'in inanç dünyasını anlamaya katkı sağlayacağı için önemlidir.

B- AMACI ve KAPSAMI

Kadı Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkıllânî (v. 403/1013) Abbasiler dönemi ilim adamlarının önde gelenlerinde biridir. Bâkıllânî başta kelam ve mezhepler tarihi olmak üzere farklı alanlarda onlarca eser kaleme almıştır. Bu eserleri yazarken yaşadığı dönemin sorunlarına çözüm bulmayı amaçlamıştır. Bu sorunlar Müslümanların kendi aralarında yaşadığı itikadî ve mezhibî sorunlar ile diğer din mensuplarıyla ilgili ulûhiyet, semiyat ve diğer konulardaki problemlerdir.

Dönemin ders halkalarının baş hocası, ilim meclislerinin müdavimi olan Bâkıllânî diğer din mensuplarıyla ulûhiyet, nübüvvet ve semiyat konularında tartışmak için dönemin yöneticilerinin aklına gelen ilk kişilerden biridir. Bâkıllânî hem dini-ilmi hem de siyasi yönü olan bir şahsiyettir.

Bâkıllânî'nin yaşadığı dönemin ve coğrafyanın özelliklerinden biri de çok dinli ve çok mezhepli bir yapıya sahip olmasıdır. Bu dönem itikadî ve siyasî mezhepler arasında birbirini tekfir edecek boyutlara varan tartışmaların yaşandığı bir asırdır. Mezhepler arasında yaşanan bu tartışmalar Kadı Numan (v. 363/974), Kadı Ebû Bekr el-Bâkıllânî (v. 403/1013), İbnü'l-Muallim Muhammed b. Muhammed b.Numan (Şeyh Müfid) (v. 413/1022) ve Kadı Abdulcebbar (v. 415/1025) gibi önemli âlimlerin ve eserlerinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Söz konusu dönemde özellikle Mutezilîler, İsmailîler ve Karmatîler oldukça aktifti. Bu mezhep mensupları arasından önemli ilim adamları yetişmiş ve mezhepleri için esas teşkil edecek eserler kaleme almışlardır. Bu âlimler ve çalışmaları Sünni kesim tarafından hoş karşılanmamıştır. Bunlar arasında ciddi tartışmalar çıkmış ve hatta çatışma sebebi olmuştur. Hicri IV. yüzyılda etkin bir âlim olan, farklı alanlarda birçok eseri bulunan ve ümmetin lisanı olarak tanımlanan Bâkıllânî'nin Mutezile ve Bâtınîler'e karşı sözlü olduğu gibi yazılı bir cevabı da olmalıydı. İşte hem toplumsal tabandan gelen talep hem de Bâkıllânî'nin kendisini Ehl-i Sünnet'in temsilcisi olarak görmesi sebebiyle olmalı ki Bâtınîler'e reddiye olarak *Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye* isimli eserini yazmıştır.

Bu bağlamda araştırmamızın amacı Kadı Ebû Bekir Bâkıllânî'ye ait olduğunu tespit ettiğimiz *Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye* isimli eserin tahkik/edisyon kritik kurallarına uygun bir şekilde basıma hazır hale getirerek genelde ilim dünyasının daha özelde mezhepler tarihi araştırmacılarının hizmetine sunmaktır.[1] Bu amacı gerçekleştirmek için tezimizi üç bölümde ele aldık.

Birinci Bölüm: Eserin Tanıtımı Aidiyeti Sorunu ve Bâkıllânî'nin Hayatı

Bu bölümde öncelikle eserin aidiyet sorununu ele aldık. Eserin, yazma nüshanın üzerine not düşüldüğü gibi Ebû Hafs el-Kebîr'e değil Bâkıllânî'ye ait olduğunu tespit ettik. Bu tespiti yaptıktan sonra Bâkıllânî'nin bu eseri ile diğer eserlerini üslup yönünden karşılaştırmasını yaptık. Eser tabakat kitaplarında farklı

[1] Çalışmamızın bitimine yakın, aynı yazmanın 1bve 96a varakları arasının Camiatu Ümmü'l-Kura'da 2016 yılında yüksek lisans tezi olarak çalışıldığını tespit ettik. 96b ve 209a varakları arasının çalışıldığına dair bir kesin bir tespitte bulunamadık. Biz konumuzu belirleyip çalışmaya başladığımızda üzerinde çalıştığımız yazma ile ilgili yapılmış ya da yapılmakta olan bir çalışma yoktu. Yazmanın çalışılan kısımda yazmanın adresinin yanlış gösterilmesi, ilk varakın tahkik edilmemesi ve yazmada onlarca dilbilgisi hatası olmasına rağmen bunlara işaret edilmemesi gibi eksiklikler vardı. Bizim çalışmamız yazmanın tamamının tahkik ve tahlilini kapsamaktadır.

isimlerle geçtiği için doğruya en yakın olan ismi gerekçeleriyle tespit etmeye çalıştık. Daha sonra eserin niçin yazıldığına katkı sağlamak için yazmanın müellifi Bâkıllânî'nin yaşadığı dönemi siyasi, sosyal, kültürel ve dini- mezhebi yönden kısaca ele aldık. Akabinde Bâkıllânî'nin hayatı, hocaları, talebeleri ve eserleri hakkında bilgi verdik. Son olarak yazmanın özellikleri ve tahkikte nasıl bir metot izlediğimizi ortaya koyduk.

İkinci Bölüm: Eserin Muhtevası ve Müellifin Eserde Bahsettiği Fırkalar

Burada öncelikle eserin yazılış amacı ve müellifin eseri yazarken kullandığı metot hakkında bilgi verdik. Bâkıllânî'nin kullandığı başlıklarda kısmen değişiklik yaparak kullandık ve yazmanın muhtevası hakkında bilgi verdik. Burada, Bâtınîler'in ne söylediği ve Bâkıllânî'nin bunlara ne cevap verdiği şeklinde bir yol izledik. Daha sonra Şîî, İmâmî ve Râfızî kavramlarını diğer mezhepler tarihi kitaplarıyla kıyaslayarak ele aldık. Bâkıllânî'nin bu kavramlardan hangisini şemsiye kavram olarak kullandığını ortaya koyduk. Aynı şekilde Bâkıllânî'nin adını zikrettiği fırkaları ele alarak Bakllani'nin yaklaşımı ile diğer mezhepler tarihi kaynaklarının yorumunu ortaya koyduk. Adı zikredilmeyen fırkalarla ilgili Bâkıllânî'nin yaklaşımına yer verdik. Son olarakta Bâkıllânî'nin etkilendiği ve kendisinden sonraki Eş'arî âlimler üzerinde etkisini delilleriyle tespit ettik.

Üçüncü Bölüm: Tahkik/Edisyon Kritik

Bu bölümde, eserin tahkik/edisyon kritik kurallarına uygun bir şekilde metnini ortaya çıkarmaya çalıştık. Metni, daha anlaşılır kılmak ve okuyucuya kolaylık sağlamak için paragraflara ayırdık, kısmen harekeledik ve noktalamasını yaptık. Metne, Bâkıllânî'nin kullandığı başlıklara ilave olarak yeni başlıklar ilave ettik. Metinde geçen şiirleri tablolarda gösterdik. Dipnotlarda ayetlerin ve hadislerin tahricine yer verdik. Aynı şekilde metinde geçen fırkalar ve şahıslarla ilgili dipnotta kısa tanıtım bilgilerine yer verdik.

C- KAYNAKLARI

Bâkıllânî, *Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye* isimli eserinde birçok yerde kendi kitaplarına atıfta bulunmuştur. Okuyucuyu "bu kitaba bakarsan başka bir kitaba bakmana gerek kalmaz veya bu hususu şu kitabımızda ayrıntılı bir şekilde anlattık" diyerek kendi kitaplarına yönlendirmiştir.[2] Çağdaşı sayılan ve yaklaşık altmış yıl sonra vefat eden Hatip el-Bağdâdî (v. 463/1071), Bâkıllânî'nin bu yaklaşımını destekeler mahiyette şöyle demektedir: "Bâkıllânî hilaf konusunda yazdıklarının hepsini hafızasından (herhangi bir kaynağa başvurmaksızın) yazmıştır. Bâkıllânî'nin dışında birisi bu konularda yazdığında muhaliflerinin görüşlerini mütaala etme gereği duymuştur. Bâkıllânî ise buna gerek duymamıştır".[3]

Bâkıllânî eserinde Bâtınîler'in kitaplarından bir kısmının listesini vermiştir (bkz.141a). Bu kitapların bir kısmını okuduğunu söylemektedir. Fakat bu kitaplardan hiçbirine atıfta bulunmamaktadır. Bâtınîler'in dışındaki âlimlere de atıfta bulunma gereği duymamıştır. İbn Rizâm'dan (v. IV/X. asır) aynen alıntı yapmasına rağmen "İbn Rizâm ve diğerleri bizim söylediğimize yakın şeyler söylemiştir"[4] diyerek alıntı yapmadığını ima etme gereği duymuştur.

Biz burada Bâkıllânî'nin, eserinde okuyucuyu yönlendirdiği eserlerinin önce matbu olanlarını zikredeceğiz. Daha sonra yazma olanlarına ve son olarak da kaynaklarda zikredilen ancak günümüze ulaşamayan eserlerine yer vereceğiz.

1.Bâkıllânî'nin Eserinde Zikrettiği Matbu Eserleri

Bâkıllânî'nin eserlerinde zikrettiği ve günümüze ulaşan birçok eser bulunmaktadır. Mesela *el-İntisar* matbudur ve günümüz okuyucusuna ulaştırılmıştır.

---

2 Mesela bkz. Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah Bölümü, No:1677M, vr. 48a, 91a, 165a, 174a, 188b, 195a, 196a.

3 Şemseddin Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed ez-Zehebi, **Tarihu'l-İslam ve vefeyati'l-meşahir ve'l-a'lâm**, Thk: Beşşar Avvad Maruf, 1.bs, Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003, c. XIII, s. 63.

4 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr.140a.

a) el-İntisar Nakli'l-Kur'an

Bâkıllânî *Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye'de* bir yerde bu eserine atıfta bulunmuştur.[5] Eser, Kur'an'da fazlalık ya da eksiklik bulunmadığını, Allah'tan geldiği şekliyle korunduğunu ve bu haliyle sonraki nesillere aktarıldığını konu edinmektedir. Kadı İyaz (v. 544/1149) söz konusu eseri, "*el-İntisar li'l-Kur'an*" şeklinde zikretmektedir.[6]

2. Bâkıllânî'nin Eserinde Zikrettiği Yazma Eserler

Bâkıllânî'nin eserinde zikrettiği ancak günümüzde hala yazma olarak kütüphanelerde bulunan eseri de bulunmaktadır.

a) Hidayetü'l-Müsterşidin ve'l-Mukni fi Usuli'd-Din

Bâkıllânî iki yerde bu eserine atıfta bulunmuştur.[7] Kelam ilmiyle ilgili bir eserdir. Eser 254 varaktır. Eserin 6-17. cüzleri İslami Araştırmalar Merkezi Kütüphanesin'de (İSAM) mevcuttur.[8] Yazmada hatırı sayılır miktarda silinmiş kelime ve ibareler bulunmaktadır.

3. Kaynaklarda İsimleri Zikredilen Ancak Günümüze Ulaşmayan Eserler

Kaynaklarda Bâkıllânî'ye nispet edilen ancak günümüze ulaşmayan veya henüz yeri tespit edilemeyen eserleri de mevcuttur. Söz konusu eserlere yeri geldikçe Bâkıllânî'nin bizzat kendisinin yönlendirdiği görülmektedir.

a. Dekaiku'l-Kelam ve'r-Red ala men Halefe'l-Hak min Müntehili'l-İslam

Bâkıllânî iki yerde bu eserine okuyucuyu yönlendirmiştir.[9] Eser, filozoflara ve müneccimlere reddiye olarak yazılmıştır. Kaynaklarda *"Dekaiku'l-Hak"* olarak da geçmektedir.[10]

---

5 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 43b.

6 Ebû'l Fadl Kadı İyaz b. Musa (v. 544/1149), **Tertibu'l Medarik ve Takribu'l-Mesalik li marifei a'lâmi malik**, Thk: Komisyon, 1.bs, Mağrip, Matbaatu Fudale, 1983, c. VII, s. 69.

7 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 75a ve 76b.

8 İslami Araştırmalar Merkezi (İSAM), GNL.YZM.FTV., 11778.

9 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 47a, 196a.

b. Emâli:

Bâkıllânî'nin bir yerde atıfta bulunduğu bir eseridir.[11] Akide ve Kelam ilmiyle ilgili bir kitap olduğu anlaşılmaktadır. Kadı İyaz bunu *"Emâli İcmau Ehli'l-Medine"* şeklinde zikretmiştir.[12]

c. Şerhu'l-Luma

Bâkıllânî bir yerde bu eserine atıfta bulunmaktadır.[13] İmam Eş'ari'nin bid'at ehline reddiye olarak yazdığı kitabın açıklaması mahiyetindedir.[14]

d. Kitabu'l-İmame

Müellif iki yerde okuyucuyu bu eserine müracaat etmeye yönlendirmiştir.[15] Sâlim Mahluf ise *"İmametü'l-Kebir ve İmametü's-Sağır"* adlı iki eseri Bâkıllânî'ye atfetmektedir.[16] Devlet başkanının kim olması gerektiği gibi hususların ele alındığı bir eser olduğu anlaşılmaktadır.

e. Kitabu't-Tadîl ve't-Tecvir

Bâkıllânî üç yerde bu eserine atıfta bulunmuştur.[17] Kadı İyaz, Bâkıllânî'nin bu eserini *"et-Tadîl ve't-Tecrih"* olarak kaydetmiştir.[18] Kelam ilmi ile ilgili bir kitaptır.

f. Fedâîlü'l-Eimme min Beni Abbas

Bâkıllânî'nin bir yerde atıfta bulunduğu bu eserini[19] Kadı İyaz, *"Kitabun fi İmameti Beni Abbas"* şeklinde kaydetmiştir.[20] Yazmada farklı isimle geçen eserle aynı olma ihtimali vardır.

---

10 Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesir (v.774/1373), **el-Bidaye ve'n-Nihaye**, Thk: Ali Şîrî, 1.bs, Daru İhyai Turasi'l-Arabi, 1408, c. XI, s. 402; Kadı İyaz, **Tertibu'l-Medarik**, c. VII, s. 69.

11 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 7b.

12 Kadı İyaz, **Tertibu'l-Medarik**, c.VII, s. 69.

13 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 77b.

14 Takıyüddin b. Muhammed b. Teymiye el-Harrani, **Deru't-Teâdudi'l-Akli ve'n-Nakli**, Thk: Muhammed Raşit Sâlim, Naşir: Camiatu'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslami, 2.bs, 1411/191, c. VIII, s. 70, 304, 308, 314.

15 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 28a, vr. 120b.

16 Muhammed b. Muhammed b. Ömer b. Ali b. Sâlim Mahluf (v.1360), **Şeceratü'n-Nur ez-Zekiyye fi Tabakati'l-Hanefiyye**, Thk: Abdulmecit Hayalî, 1.bs, Lübnan, Deru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003, c. I, s. 138.

17 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 48a, 167a, 195a.

18 Kadı İyaz, **Tertibu'l-Medarik**, c. VII, s. 69.

g. el-Mukni fi Usuli't-Teklif

Bâkıllânî yazmada üç yerde bu eserine atıfta bulunmuştur.[21] Kadı İyaz'da ise *"el-Mukni fi Usuli'l-Fıkh"* olarak kayıtlıdır.[22] Kelime farkları olsa da yazmada geçen eserle aynı olma ihtimali yüksektir.

h. Kitabu Keşfi'l-Hucub ve'l-İlbas ve'l-İbane an Menakıbi'l-Abbas

Bâkıllânî bir yerde bu eserine atıfta bulunmaktadır.[23] Kadı İyaz'da *"Nusratü'l-Abbas ve İmameti Benihi"* şeklinde geçmektedir.[24]

4. Tabakat Kitaplarında Zikredilmeyen Eserleri

Tabakat kitaplarında mevcut olmadığı halde bu eserinden hareketle Bâkıllânî'nin kendisine nispet ettiği bazı eserlerinin bulunduğu da belirtilmelidir. Bunların isimleri ilk defa müellifin bu eserinde geçmektedir. Kanaatimizce bundan sonra Bâkıllânî'nin ilmi hayatı ve eserleri incelenirken burada zikredilen eserlere de yer verilmesi gerekecektir.

a. İbtalü't-Tevlîd

Müellife göre Bâtınîler âlemi yüce tabiatlar ve düşük tabiatlar olarak ikiye ayırmaktadır. Aşağıdaki tabiatlar yüce tabiatların tesiriyle meydana gelmektedir. Müellifin bu eserini, Bâtınîlerin bu yaklaşımlarının batıl olduğunu ortaya koymak amacıyla yazdığı anlaşılmaktadır. Eserine bir yerde atıfta bulunmuştur.[25] Bu eser tespit edebildiğimiz kadarıyla hiçbir kaynakta geçmemektedir.

b. Mâ Yuallelü ve Mâ Lâ Yuallelü

Muallel olan ve olmayan hükümler/İlleti akılla kavranabilen ve kavranamayan hükümler anlamına gelen eserin ismini Müellif iki yerde zikretmiştir.[26] Müellifin bu eserde, Bâtınîlerin 'Âlem yokken Allah âlemi yarattığına göre Allah'da daha önce

---

19 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 91a.
20 Kadı İyaz, **Tertibu'l-Medarik,** c. VII, s. 70.
21 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 28a, 174a, 205b.
22 Kadı İyaz, **Tertibu'l-Medarik**, c. VII, s. 70.
23 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 91a.
24 Kadı İyaz, **Tertibu'l-Medarik,** c.VII, s. 70.
25 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye,** vr. 165a.
26 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 195a.

var olmayan bir sıfat ortaya çıkmıyor mu? Allah daha önce fail değilken Onu fail olmaya iten nedir? gibi sorulara cevap vermek üzere kaleme aldığı anlaşılmaktadır. Biz onun hayatını ve eserlerini nakleden tabakat vb. eserlerde böyle bir eserin ismini görmemekteyiz. Dolayısıyla araştırmalarımıza göre müellifin bu eseri de hiçbir kaynakta yer almamaktadır.

c. İsbâtu'n-Nübüvvât ale'l-Berâhime

Müellife göre Bâtınîler Allah'ın adaletini sorgulamak için şu soruları sormaktadır. "*Cehennem azabının farklı tabakalarda farklı şekillerde devam etmesinin adalet ve rahmetle örtüşen yanı neresidir? Fayda görmediği bir ibadeti kul yapmadı diye niçin cezalandırılır? Kul kendisini bir nimetten mahrum bıraktıysa zararı kendisinedir. Kul kendisini sevaptan mahrum bıraktı diye cezalandırılması mı gerekir? Sevaba nail olması için insanları acılarla, hastalıklarla imtihan etmenin sebebi nedir? Allah bu hastalıkların benzerini fazilet yönüyle bize vermeye kadirdir.*" Anlaşıldığı kadarıyla Müellif bu eserinde Bâtınîlerin bu ve benzeri sorularına cevap vermeye çalışmaktadır. Bâkıllânî bir yerde bu eserine atıfta bulunmuştur.[27] Eseri bu isimle tabakat kitaplarında tespit edemedik. Başka bir isimle kaynaklarda yer alması ihtimali de bulunmaktadır**.**

Bâkıllânî kendi eserlerinin dışında farklı eserlerden de alıntı yapmıştır. Fakat bunu açıkça ifade etmekten uzak durmuştur. Bu anlamda alıntı yaptığı âlimlerden biri de Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Rizâm el-Kufî et-Tâî'dir (v. 398/1007).[28] İbn Rizâm'ın **"er-Red ale'l-İsmâiliyyeti'l-Karamita ve Şerhu Mezahibihim fi's-Saddi an Şeraii'r-Rusul ve'd-Dua ile İfsadi'l Memalik ve'd-Düvel ve'r-Red ala Sairi'l-Mülhidin"** adlı eseri dört bölümden oluşmaktadır. İlk iki bölümü tahkik edilmiştir. Son iki bölümünün ise nerede olduğu bilinmemektedir.[29]

---

[27] Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye,** vr. 48a.

[28] Alıntılar için bkz: Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye,** vr. 128a-129b, 132a-133a, 134a, 177b; Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Rizâm el-Kufî et-Tâî (v. 398/1007), **er-Red ale'l-İsmâiliyyeti'l-Karâmita ve Şerhu Mezahibihim fi's-Saddi an Şeraii'r-Rusul ve'd-Dua ile İfsadi'l Memalik ve'd-Düvel ve'r-Red ala Sairi'l-Mülhidin**,Yayınlanmamış Doktora Tezi**,** İslam Üniv., Medine, Thk: Fevvaz b. Abdullah b. Mayuz es-Sebiti, Memeleketü'l-Arabiyye es-Suudiye, Vizeretu't-Tâlimi'l-Âli, el-Camiatü'l-İslamiyye bi'l-Medineti'n-Nebeviyye, Külliyeti't-Dava ve Usuliddin, 1436, s. 341-343, 347-350, 359, 362.

[29] İbn Rizâm, **er-Red ale'l-İsmâiliyyeti'l-Karâmita,** s. 185-187; Zahit Kevseri, Bâtınîlere reddiye yazanların ilkleri arasında İbn Rizâm'ı zikretmektedir. Kevseri, İbn Rizâm'la aynı asırda yaşamış

İbn Rizâm'ın ifadelerinden gerek imametin kime ait olduğu gerekse insanın fiillerinin yaratılması ve Allah'ın insanın maslahatına olmayan şeyleri yaratmayacağı hususundaki yaklaşımı İmamî-Mutezilî fikirlere sahip bir âlim olduğunu düşündürmektedir.[30]

Bakıllani'nin adını zikrettiği eserlerden biri de Fatımi halifelerinin atası Ubeydullah b. Hüseyin'in "**Risaletü Sahibi'l-Ekber ve'n-Namusi'l-Azam"** adlı eseridir.[31] Bâkıllânî, üç farklı yerde bu eserden bahsetmektedir.[32]

---

olan Bâkıllânî'nin Thkikini yaptığmız eserine atıfta bulunmamaktadır. Muhtemelen Zahit Kevseri, Bâkıllânî'nin bu eserine ulaşamamıştır. Bkz: Muhammed b. Malik b. Ebi'l-Fedâîl el-Yemani Hammadi, **Keşfu Esrâri'l-Bâtınîyye ve Ahbarü'l-Karâmita,** (v. 470/1077), Thk: Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevseri, Neşr: İzzet Attar, es-Sekâfetü'l-İslâmiyye, 1939/1357. (Kevserinin mukaddimesi, s. 8)

30 İbn Rizâm, **er-Red ale'l-İsmâiliyyeti'l-Karâmita, s**. 47-51.

31 Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed el-Bağdadî (v. 429/1037), **el-Fark beyne'l-Fırak**, Muhammed Muhyiddin Abdulhamit, Mektebetü Dari't-Türas, Kahire, s. 288; Bağdâdî, Mezhepler Arasındaki Farklar, Çev. Ethem Ruhi Fığlalı, 6.bs., Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı, 2011,s. 224, (19. dipnot).

32 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 99b, 140b, 202a.

BİRİNCİ BÖLÜM
ESERİN TANITIMI AİDİYETİ SORUNU VE BÂKILLÂNÎ'NİN HAYATI

I. er-RED ALA EHLİ'L EHVA ADLI ESERİN AİDİYET SORUNU

Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah bölümü, 1677M'de bulunan eser Ebû Hafs el-Kebîr adına kayıtlıdır. Kaynaklarda da bu isimle, (**er-Red ala ehli'l-ehva**) Ebû Hafs el-Kebîr'e ve Ebû Hafs es-Sağîr'e nisbet edilen bir eser bulunmaktadır. Burada, durumun açıklığa kavuşmasına katkı sağlamak için –aslında çalışmamıza dâhil olmamakla birlikte- konunun daha iyi anlaşılabilmesi amacıyla Ebû Hafs el-Kebîr ve Ebû Hafs es-Sağîr'in hayatı hakkında bilgi verilme zarureti ortaya çıkmıştır. Bu çerçevede "**er-Red ala ehli'l-ehva"** isimli eserin kime ait olduğu ile ilgili görüşler ele alınacak ve eserin aidiyet sorunu açıklığa kavuşturulacaktır.

1. Ebû Hafs el-Kebîr

Hayatıyla ilgili fazla bilgi bulunmayan Ebû Hafs el-Kebîr Beni İcl kabilesine mensuptur. 150/767 tarihinde doğmuştur. Buhara'da *Babu Hakk-rah'ta* oturduğu bilinmektedir. Buhara'dan Bağdat'a gitmiş ve İmam Muhammed b. eş-Şeybani'ye öğrenci olmuştur. Zahit ve âlim diye vasıflanan Ebû Hafs için "*Buhara, onun sebebiyle Kutbetü'l-İslam haline geldi*" ifadeleri kullanılmaktadır. Oğlu Ebû Abdullah da ilimde ileri bir seviyedeydi. Rivayete göre haç ibadetinden dönen kafileden Ebû Hafs'a soru yöneltilmiş, O "Irak'tan yeni geldiniz, neden Irak ulemasına sormadınız?" dediğinde, onlardan biri "bu meselede Irak âlimleriyle münazara ettim, ancak onlar cevap veremediler, bana 'Buhara'ya döndüğünde İmam Ebû Hafs'a veya oğullarından birine sor dediler cevabını vermiştir.[33]

Ebû Hafs el-Kebîr 217/832 yılında vefat etmiş ve Buharada kendi adıyla anılan (*Telli Hoca*) tepedeki mezarlığa defnedilmiştir. Nitekim en-Narşahi (v. 348/959) yaşadığı dönemde onun evinden kalıntılar olduğunu haber vermiştir. Mezarı "*yeni kapı*" diye bilinen yerdedir. Burası duaların kabul edildiği bir yer olarak biliniyordu.

[33] Ebû Bekir Muhammed b. Cafer en-Narşahi, **Tarîhu Buhara**, Kahire, Daru'l-Mearif, 1965, s. 86-87; Murteza Bedir, "Ebû Hafs el-Kebîr", **DİA EK-1**, 2016, s. 368.

Ayrıca buraya "*İmam Ebû Hafs Tepesi*" denmektedir. Etrafında mescitler bulunmaktadır. İnsanlar burayı teberruken ziyaret etmeye devam etmektedir. Bu bölgeye, insanlar Ebû Hafs el-Kebîr'e fetva sorup doğruyu öğrendikleri için "*doğruluk yolu*" adını vermişlerdir.[34]

Hacı Halife *Keşfü'z-Zunun*'da, *er-Red ala ehli'l-ehva* isimli eseri Ebû Hafs el-Kebîr'e nisbet etmektedir.[35] Ancak bu doğru değildir. Kitap Ebû Hafs es-Sağîr'e ait olmalıdır.[36] Bize ulaşan ve tek nüshası olan yazmanın[37] kapağına düşülen notta kitap Ebû Hafs el-Kebîr'e nisbet edildiği görülmektedir.[38] Yazmanın ilk sayfasındaki ifadeler kitabın nasıl isimlendirilmesi gerektiğine katkı sağlamaktadır.[39]

Üzüm, es-Saffar ile ilgili ansiklopedi maddesinde kısa bir bilgi vermektedir: "Ebû Hafs el-Kebîr'in zamanımıza ulaşmayan *er-Reda ala Ehli'l-Ehva* adlı eserinden nakillerde bulunduğu için Saffar'ın kelam tarihi açısından önemli bir yere sahip olduğu kabul edilir" denilmektedir.[40] Burada kitabın ismiyle ilgili *er-Reda* kelimesi dikkat çekmektedir. Bunun bir yazım yanlışı sonucu er-Red kelimesi yerine bu şekilde yazılmış olması muhtemeldir. Fakat kitap, Ebû Hafs el-Kebîr'e nispet edilmektedir.

Üzüm'ün ilgili maddede kullandığı "**Telhisü'l-edille'**de" es-Saffar, kitabın ismini zikredip Ebû Abdillah b. Ebi Hafs el-Kebir'e nispet ederek nakillerde bulunmaktadır.[41]

Saffar'ın *Telhisü'l-edille* adlı eserini tahkik eden Hişam İbrahim Mahmud da kitabın değerinden söz ederken diğer bazı âlimlerle birlikte günümüzde kayıp olan

---

34 Narşahi, **Tarihu Buhara**, s.88-99; V.V. Borthold, **Moğol İstilasına Kadar Türkistan**, Haz. Hakkı Dursun Yıldız, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1990, s.106; Hasan Kurt, **Orta Asya'nın İslamlaşma süreci: Buhara örneği**, Fecr yayınevi, 1998, s. 51, 115, 222, 254, 268, 303.

35 Mustafa b. Abdullah Kâtip Çelebi, **Keşfü'z-zunûn an esami'l-kütüp ve'l-fünûn**, Bağdat, Mektebetü'l-Müsenna, 1941, c. I, s. 838.(الرد على أهل الأهواء لأبي عبد الله ... المعروف بأبي حفص الكبير)

36 Levneki, **el- Fevaidü'l-behiyye fi teracimi'l-Hanefiyye**, Neşr: M. Bedreddin Ebû Firas en-Na'sani, Beyrut, Darü'l-Marife, (t.y), s.18-19.

37 Kütüphane kayıtlarındaki şekliyle: Ebû Hafs es-Kebîr el-Buhari, Ebû Abdullah, **er-Reddü ala Ehli'l-Ehva**, Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 1677M, 209 vr. 17 st, 210x140, 150x95 mm. Kitabın istinsah tarihi, Kütüphane kayıtlarında 669 olarak kaydedilmiştir.

38 (الرد على أهل الأهواء مؤلف: عبد الله المعروف بأبي حفص الكبير)

39 (الحمد لله الذي هذا للدين القويم، ومنّ علينا بأن هدانا للصراط المستقيم،... وبعد فإن من أهم ما به يهتم من الأقاويل الرد على أهل الأهواء والأباطيل، فإنهم من الفرق المارقة، وأهل الزيغ الزنادقة، ومنهم القرامطة والإسماعلية...)

40 İlyas Üzüm, "Saffar, Ebû İshak" **DİA**, XXXV, 2008, s.463.

41 İlyas Üzüm'ün kullandığı Atıf Efendi Kütüphanesi 1220'de kayıtlı nüshadan örnek olarak bkz: es-Saffar, **Telhisü'i-Edille**, vr. 6a, 6b, 8a, 19b, 47a, 51a, 159a, 160b.

kitaplardan metinler aktarmasına işaret ederek bunlar arasında "Ebû Hafs el-Kebîr'in *er-Redd ala Ehli'l-Ehva* adlı kitabını sayarak benzer bir nispette bulunmaktadır.[42] Ancak es-Saffar'ın metninde Ebû Abdullah b. Ebû Hafs'a nispetle kitabın ismi zikredilerek atıf yapılmakta,[43] muhakkik Hişam İbrahim Mahmud da dipnotunda Ebû Abdullah'ın *er-Redd ala Ehli'l-Ehva* kitabıyla meşhur olduğunu kaydetmektedir.[44]

Burada iki hususu açıklığa kavuşturmak gerekmektedir. İlki söz konusu kitap, Saffar'ın *Telhisü'l-edille* adlı eserinde *er-Redd ala ehli'l-ehva* şeklinde geçmektedir. *er-Reda ala ehli'l-ehva* şeklindeki ifade yanlış okumaktan kaynaklı bir hata olmalıdır. İkincisi ise kitabın Ebû Hafs el-Kebîr'e nispet edilmesi de doğru değildir. Kitap Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed'e yani Ebû Hafs es-Sağîr'e ait gözükmektedir.[45]

2. Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed

Kaynaklarda hayatına dâîr fazla bilgi bulunmayan ve Ebû Hafs es-Sağîr olarak bilinen bu Hanefi âliminin tam adı Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Hafs b. Zibrikân el-Buhari'dir.[46] Ebû Hafs el-Kebîr'in oğlu Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed de önemli bir Hanefi âlimidir. Vefatıyla ilgili kaynaklarda farklı tarihler verilmektedir (v. 274/888).[47] Ebû Abdullah'ın aldığı eğitim, babası Ebû Hafs el-Kebîr ve İmam Muhammed eş-Şeybani zinciriyle Ebû Hanife'ye ulaşmaktadır.[48] Ebû Abdullah ayrıca Buhara'da siyasi hadiselerde ismi geçen bir âlimdir. Buhara'nın Sâmâni yönetimine tesliminde (260/874) etkin rol üstlenmiştir.[49] Ebû Abdullah'ın

---

42 Saffar, **Telhisu'l-Edille**, s.112.

43 Saffar, **Telhisu'l-Edille**, s. 139, 141, 147, 185, 261, 439, 526, 552, 553, 557.

44 Saffar, **Telhisu'l- Edille**, s. 139, (1. dipnot).

45 Süleymaniye Kütüphanesi, Atıf Efendi, 1220, es-Saffar, **Telhisü'i-Edille**, 6a, 6b, 8a.

46 İsmail b. Muhammed Emin b. Mîr Selim el-Bâbânî el-Bağdâdî, **Hediyyetü'l-Ârifin**, Neşr: Behiyye Matbaası, İstanbul, 1951, Ofsetbaskı, Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut, 2/17.

47 Hasan Kurt, **Orta Asyanın İslamlaşma Süreci : Buhara Örneği**, s.332-333; Şemseddin Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed ez-Zehebi, **Siyer'ü-Âlâmi'n-Nübela**, Kahire, Daru'l-Hadis, 1405/1985, 10/159, 12/617 vd.; Çelebi, Muhammed b. Ahmed'in 264/ 878 yılında öldüğünü kaydetmektedir. Kâtip Çelebi, **Keşfü'z-zunûn**, c. II, s. 1795; Zehebi ise yaklaşık 270'lerde vefat ettiğini kaydetmektedir. ez-Zehebi, **Siyer'ü-Âlâmi'n-Nübela**, c. X, s.159.

48 Mahmud b. Süleyman el-Kefevi, **Ketâibu a'lami'l-ahyar**, Millet Ktp, Feyzullah Efendi, 1381, 108b.

49 Narşahi, **Tarihu Buhara**, s. 114; Barthold, **Moğol İstilasına Kadar Türkistan**, s. 239; Hasan Kurt, **Orta Asya'nın İslamlaşma Süreci: Buhara Örneği**, s. 332-333; Hasan Kurt, "Devlet Kurma Sürecinde Samanoğulları", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Dergisi**, 2003, c. XLIV, sayı:

müdahalesiyle İmam Buhari şehirden çıkarılmıştır.[50] Kaynaklarda Ebû Hafs es-Sağîr'e *er-Redd ala Ehli'l-Ehva* adlı bir kitap isnad edilmektedir.

Abdulkerim es-Sem'ani[51] (v. 562/1167) ve el-Kureşi[52] (v. 775/1373), kitabı Ebû Abdullah b. Ebi Hafs el-Kebîr'e nisbet etmektedir. *er-Redd ala Ehli'l-Ehva'nın* Hanefi çevrelerde okunduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Ebû İshak İbrahim es-Saffar'ın (v. 534/1139) okuduğu kitaplar arasında *er-Redd ala Ehli'l-Ehva'da* sayılmaktadır.[53] Saffar, *Telhisü'l-edille*[54] adlı eserinde kitabın ismini zikredip Ebû Abdillah b. Ebi Hafs el-Kebîr'e nisbet ederek nakillerde bulunmaktadır.[55]

Sönmez Kutlu, Mısır Daru'l-Kütüb el-Mısrıyye'de kayıtlı[56] bir mecmuada gördüğü, Hanefi-Maturidi kimliğini oluşturan 'usulu'd-din' konusunda yazılmış eserlerle ilgili bir listeyi vermektedir. Bu listede Ebû Abdillah Muhammed b. Ebi Hafs'ın *Kitabür'r-redd ala'-ehli'l-ehva* isimli eseri de yer almaktadır. Kutlu bununla ilgili dipnotunda klasik kaynaklardan bu eserden alıntı yapanlar arasında es-Saffar'ı da zikretmektedir.[57] Ayrıca bizim için önemli olan bir bilgiyi Kutlu şöyle ifade etmektedir: *Kitabu mev'ize ve'r-reddü ehli'l-ehva ve'l-bida* adıyla Ebû Hafs el-Kebîr el-Buhari'ye ait bir yazma, bize ulaşmış gösteriliyorsa da[58] bu bilgi yanlıştır. Bu eserin adı *Müniru'l-kulub*[59] olup yazarı belli değildir.[60]

Kutlu'nun verdiği bu bilgilere açıklık getirmek gerekmektedir. Süleymaniye Carullah bölümü 1677numara ile kayıtlı *Müniru'l-kulub* adlı eser bulunmaktadır. Fakat 1677M numarasıyla kaydedilmiş Ebû Hafs el-Kebîr el-Buhari'ye nisbetle *er-*

2, s. 122; Ebû'l-Leys es-Semerkandi, **Hizanetü'l-fıkh ve uyunu'l-mesai**, Neşr: Selahaddin Abdullatif en-Nahi, Bağdat, 1965, c. I, s.71.

50 Sönmez Kutlu, **İslamlaşma Sürecinde İlk Gelenekçiler**, 2. bs., Ankara, 2002, s. 186.

51 Ebu Sa'd Abdulkerim Sem'ani (v. 562/1167), **el-Ensab**, Thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimi el-Yemâni, 1. bs., Haydarabad, Dairatü'l-Maarifi'l-Osmaniyye, 1962, c. IV, s. 326.

52 Ebû Muhammed el-Kureşi, **el-Cevahiru'l-Mudıyye fi Tabakati'l-Hanefiyye**, 2.bs., Thk: Abdulfetteh M. El- Hulv, Riyad1413/1993,c. IV, s. 257.

53 Kureşi, **el-Cevahir**, c. I, s. 73-74. (إبراهيم بن إسمعيل... أبو إسحاق الفقيه عرف بالصفار... وسمع ...على والده... كتاب الرد على أهل الأهواء، تصنيف أبي عبد الله ابن أبي حفص الكبير)

54 Es-Saffar'ın bu kitabının iki Tahkiki mevcuttur. Biz Hişam İbrahim Mahmut'un 'Kahire: Daru's-Selam, 1431/2010' Thkikini kullandık. Diğer Thkik: Angelika Brodersen, Beyrut; el-Ma'hedü'l-Almani Li'l-Ebhasi'ş-Şarkıyye, 1432/2011.

55 Örnek olarak bkz: es-Saffar, **Telhisü'l-edille**, vr. 6a, 6b, 8a, 19b, 47a, 51a, 159a, 160b.

56 Daru'l-Kütüb el-Mısrıyye Ktp, İlmu'l-Kelam, Mısır, Mecmu'a No:203, Mikrofilm No:3877.

57 es-Saffar el-Buhari, **Telhisü'l-edille**, vr. 146b.

58 Kutlunun kaydı: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah Bölümü, No: 1677, 209vr.

59 Yazma akaid, ibadetler ve tasavvufla ilgili bilgileri içeren bir eserdir.

60 Sönmez Kutlu, **İmam Maturidi ve Maturidilik**, 3.bs., Ankara, 2011, s. 447, 448 ve dipnot.

Redd ala Ehli'l-Ehva isimli eser de vardır. Görüldüğü gibi aynı numarada iki eser bulunmaktadır. Kütüphane kayıtlarında harf ilavesiyle birbirinden ayrılmıştır. Ebû Hafs el-Kebîr el-Buharî'ye nisbet edilene 1677M olarak bakılabilmektedir.

Sem'ani'nin kayıtlarında Ebû Abdullah'a *Kitabu'l-İman* isimli[61] bir eser nispet edilmektedir. İncelediğimiz yazma ifadelerinde[62] işaret ettiği eseri bu olabilir. Zehebi'nin kayıtlarında da Ebû Abdullah'a *er-Red ala'l-Lafzıyye* isimli bir eser nispet edilmektedir.[63] Ayrıca Abdulcevvad Halef, Ebû'l Hasan Ali b. Hüseyin es-Soğdi'nin (v. 461/1068) *en-Nütef fi'l-Fetava*[64] adlı eserinde Ebû Abdillah'tan nakledilen fetvalar üzerine bir çalışma yapmıştır.[65] Keşşi de *Mecmuu'l-Havâdis ve'n-Nevazil ve'l-Vâkıât* isimli eserinde Ebû Abdullah'tan nakillerde bulunmaktadır.[66]

Murteza Bedir, Ebû Hafs el-Kebîr ile ilgili ansiklopedi maddesinde *er-Redd ala ehli'l-ehva* isimli eserin Ebû Hafs es-Sagîr'e aidiyetine değinmekte ve şu bilgilere yer vermektedir. "Ebû Hafs es-Sagîr'in kaynaklarda çokça atıf yapılan, ancak günümüze ulaşamayan *er-Redd ala ehli'l-ehva* adlı eseri Ehl-i sünnet dışı fırkalara karşı yazılmış olmalıdır."[67]

Öte yandan Rus araştırmacı A.K. Муминов, Ebû Hafs döneminde Buhara'da Ehl-i hadisle Ehl-i rey arasında birçok tartışma olduğunu kaydetmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla tartışma konuları arasında Ebû Hanife'nin mi yoksa İmam Şafi'nin mi daha üstün olduğu hususu da vardır. Ebû Hafs el-Kebîr ve Ebû Hafs es-Sağîr Ebû Hanife'nin daha üstün olduğunu iddia ederken Ehl-i hadis, İmam Şafi'nin daha üstün olduğunu söylemişlerdir. Hangi imamın daha üstün olduğunu ortaya koymak için bu

---

61 Sem'ani, **el-Ensab**, c. V, s.159. (كتاب الإيمان لأبي عبد الله بن أبي حفص)

62 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 21a. (على ما شرحناه في معني الإيمان والإسلام والإخلاص والأسماء. والأحكام من الكلام في أصول الديانات)

63 Şemsüddin ez-Zehebi, **Tarihu'l-İslam**, Thk: Ömer AbdüsselamTedmuri, Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987, c. XX, s. 154. (قال ابن منده: نسخة كتاب أبي عبد الله محمد بن أحمد بن حفص فقيه أهل خرسان وماوراء النهر في "الرد على اللفظية":"الحمد لله الذي حمد نفسه وأمر بالحمد عباده", ثم سرد الكتاب في ورقتين.)

64 Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Muhammed el-Hanefi es-Soğdi, **en-Nütef fi'l-fetava**, Thk: Selahaddin en-Nahi, 2. bs, Beyrut, Müessesetü'r-Risale, 1404/ 1984, c. I, s. 27, 28, 33, 59 vd.

65 Abdulcevvad Halef, "Mesailü Ebi Abdillah: Ebû Abdillah el-Buhari ve Mesailuhu'l-İctihadiyye ve İhtiyaratihi'l-Fıkhiyye", **Mecelletü Külliyeti'l-İslamiyye ve'l-Arabiyye li'l-benin**, Kahire, 2003, (Çevrimiçi) http://www.drabduljawad.com/download/publication/1295776655.doc. 1.10.2011.

66 Bkz: Ahmet b. Musa b. İsa el-Keşşi (v. 550), **Mecmu el-Havadis ve'n-Nevazil ve'l-Vakıât**, Süleymaniye Kütüphanesi, Çorlulu, 278, vr. 13b-20b.

67 Murteza Bedir, "Ebû Hafs el-Kebîr", **DİA EK-1**, 2016, s. 368.

iki imamın hocalarını sayma gereğini dahi duymuşlardır. Ebû Hafs es-Sağîr Ebû Hanife'nin hocalarının daha fazla olduğunu gerekçe göstererek O'nun daha faziletli olduğunu söylemiştir. Bunun üzerine hem Ebû Hanife'nin faziletini ortaya koymak hem de hadis ilminde yeterli bilgiye sahip olduğunu ispatlamak için Ehl-i hadise bir cevap olarak *er-Redd ala ehli'l-ehva* isimli esrini yazdığı anlaşılmaktadır.[68]

3. Yazmanın Tarihlendirilmesi

Yazmanın tanıtım bilgileri arasında ne zaman yazıldığına dâîr bilgi yoktur. Tespit edebildiğimiz kadarıyla yazma 669 tarihinde istinsah edilmiştir. Yazmadaki Abbasi halifesi el-Kadir Billâh'ın (v. 381-422/991-1031) saltanatının devamı için yapılan dua ifadesi (الامام القادر بالله ادام الله سلطانه)[69] kitabın yazıldığı tarih aralığını gösterirken, yazmada zikredilen eserler müellifi hakkında yeniden düşünmemizi gerektirmektedir. Bu tarihlerin yazmanın müellifi olduğunu varsaydığımız Ebû Hafs es-Sağîr'in ölümünden (v. 274/888) sonra olduğu ortadadır. Aynı şekilde yazmada zikredilen eserlerin hiçbiri Ebû Hafs es-Sağîr'e ait değildir.

4. Yazmanın Bâkıllânî'ye Aidiyeti

Bu yazmanın ne kapağında, ne ilk sayfasında ne de herhangi bir yerinde Kadı Ebû Bekir el-Bâkıllânî'nin (v. 403/1013) adı geçmektedir. Fakat üslup yönünden bakıldığında Bâkıllânî'nin diğer eserlerindeki üslupla bu yazma arasındaki üslupta bir benzerlik göze çarpmaktadır. Ayrıca Müellifin bu yazmada diğer kitaplarına atıfta bulunması, bu kitapların adını zikretmesi ve Kadı unvanını kullanması yazmanın Bâkıllânî'ye aidiyeti hususundaki bütün şüpheleri ortadan kaldırmaktadır.

Bâkıllânî'nin bu eseri ile diğer eserleri arasındaki üslup, içerik (bilgi benzerliği) ve diğer özellikleri şöyle sıralanabilir:

a. Müellif bu eserinde Hz. Ali (r.a) adına uydurulan ve ona atfedilen bir bilgiyi paylaşır. Hz Ali'nin yeryüzünü döşediği, gökyüzünü yükselttiği, Ad ve

---

68 А.К.Мутинов, **Ханафитский маэхаб в истории Центральной Аэии**, Алматы, 2015, s.112.

69 Bkz: Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye,** vr. 29b.

Semud kavimlerini helak ettiği[70] şeklinde kullandığı ifadeler diğer bir eseri olan *Menakıbu'l-Eimmeti'l-Erbaa* isimli eserinde de aynen geçmektedir.[71] Her iki eser arasında üslup ve muhteva benzerliği bulunmaktadır.

Bâkıllânî, üzerinde çalıştığımız yazmada[72] Deysaniler'in nuru canlı ve kadim olarak; karanlığı ise ölü ve yaratılmış olarak gördüklerini ifade etmektedir. Onların bu husustaki görüşlerinin tutarsızlığını ele almaktadır. Benzer ifadelerle bu Tâifenin tutarsızlıklarına *et-Temhîd* isimli eserinde de değinmektedir.[73] *et-Temhîd'de* şeytanın yaratılmış mı yoksa kadim mi olduğunu ortaya koyarken yazmada[74] kullandığı kelimeler ve ibarelerle *Temhîd'de*[75] kullandığı ibareler benzerlik arz etmektedir.

b. Bâkıllânî eserlerinde[76] Allah'ın şanına yakışmayan sözlerden Allah'ı tenzih etmek için "تعالى عن ذلك" ifadesini kullanmakta ve benzer ifadelere yazmada[77] da yer vermektedir.

c. Bâkıllânî eserlerinde[78] karşı tarafın fikirlerini çürütmek için "فان مرّوا على ذلك، وان أبوه" ibarelerini kullanmaktadır. Aynı ibarelere tahkikini yaptığımız yazmada da[79] yer vermektedir.

d. Bâkıllânî'nin eserlerinde[80] karşı tarafa soru sormak ve cevap vermekte kullandığı üslubu yazmada da[81] çokça kullandığı görülmektedir.

e. Müellif, *et-Temhîd* isimli eserinde bir şeyin iyi ya da kötü olmasının akıl yoluyla mı nakil yoluyla mı bilineceğini et-Tadil ve't-tecvîr bölümünde ele alacağını

---

70 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 120b. (أنا رفعت سماها أنا دحوت أرضها وأنا أهلكت عادا وثمودا ولو شئت أن لا يعودوا لما عادوا...)

71. Bâkıllânî, **Menakıbu'l-Eimmeti'l-Erbaati**, Thk: Sümeyra Ferhat, 1.bs., Beyrut, Daru'l-Müntehabi'l-Arabi, 2002, s. 646(دحا أرضها ورفع سماها وأهلك عادا وثمودا، ولو شاء أن لا يعود الماء عادا...)

72 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 180b.

73 Bâkıllânî, **Temhidü'l-Evail ve Telhisu'd-Delail**, Thk: İmadü'd-Din Ahmed Haydar, 1.bs, Beyrut, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1987, s. 85.

74 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 179b.(تولد عن شكّه شكها أو عقوبة عاقب بها...)

75 Bâkıllânî, **et-Temhid**, s.87-89.(من فكرة فكرها او شكة شكها أو عقوبة عاقب بها...)

76 Bâkıllânî, **et-Temhid**, s.301, 308.(تعالى عن ذلك علوا كبيرا، والله يتعالى عن ذلك...)

77 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 60b, 194b. (والله تعالى عن ذلك، والله يتعالى عن الأغراض...)

78 Bâkıllânî, **et-Temhid**, s. 96, s. 136. (فان مروا على ذلك تركوا مذهبهم، وإن أبوه نقضوا دليلهم...)

79 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 34b, 145b, 102b. (فان مروا على هذا تركوا دينهم، وان ابوه طرقوا على انفسهم...)

80 Bâkıllânî, **et-Temhid**, s. 81, 88, 89, 103, (لم أنكرتم أن...، ما أنكرتم أن ...قيل لهم...خبرونا عن...)

81 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 30b, 34b, 185b,182b, 30b. (لم أنكرتم أن ...،ما أنكرتم أن...، خبّروا عن...)

söylemektedir.[82] Üzerinde çalıştığımız yazmada ise Allah'ın, kulların maslahatına olan veya olmayan şeyleri yaratıp yaratmayacağı hususunu ele alırken bu konuyu *et-Tâdil ve't-Tecvîr* isimli kitabında detaylı bir şekilde ele aldığını söylemektedir.[83] Bâkıllânî bu konuya *et-Temhîd* adlı kitabında kısaca değinmektedir.[84] Kadı İyaz, Müellifin bu ismi taşıyan bir eseri bulunduğunu söylemektedir.[85] Fakat bu isimle Bâkıllânî'ye ait matbu ya da mahtût bir esere ulaşamadık.

f. İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehva-i ve'n-Nihal* adlı eserinde, Bâkıllânî'nin tahkikini yaptığımız eserine atıfta bulunmaktadır. Ancak Bâkıllânî'nin eserinin adını zikretmemektedir. Sadece "Bâkıllânî'nin, Karmatîlerin mezhebi ile ilgili kitabın son kısmında" cümlesine yer vermektedir. Burada "Dehrilerin, Filozofların ve Dualistlerin Görüşlerinin Açıklanması" başlığı altında verdiği bilgiler Bâkıllânî'nin eserinde zikrettiği bilgilerin aynıdır.[86]

g. Lübnanlı akademisyen Rıdvan Seyyid, ***"**Ebû Bekir el-Bâkıllânî ve't-Tesisu'l-Usul"* isimli makalesinde usul ilminde, kelam ilminde ve Kur'an ilimlerinde "kadı" ifadesi kullanılarak istişhadda bulunuluyorsa bu âlimin Bâkıllânî'den başkası olamayacağını söylemektedir.[87] Üzerinde çalıştığımız yazmada da birçok yerde 'kadı dedi ki' ifadesi yer almaktadır.[88] Aynı şekilde Muhammed Ramazan Abdullah, *el-Bâkıllânî ve Ârâuhu'l-Kelamiyye* isimli eserinde Şafi fıkıh usulünde ve Eş'ari kelamında "kadı" ünvanı kullanılarak atıfta bulunuluyorsa bununla kastedilenin tartışmasız Bâkıllânî olduğunu söylemektedir.[89]

---

82 Bâkıllânî, **et-Temhid**, s.128.
83 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 195b.
84 Bâkıllânî, **et-Temhid**, s. 382-386.
85 Kadı İyaz, **Tertibu'l-Medarik**, c.VII, s. 69. Kadı İyaz bu kitabı "التعديل والتجريح" olarak kaydetmiştir. Bunun bir yazım yanlışı olduğunu düşünüyoruz. Zira Bâkıllânî "**el-Beyan**" isimli eserinde de bu kitaba atıfta bulunmaktadır. Bkz: Kadi Ebi Bekr Muhammed b. Tayyib b. Bâkıllânî, **el-Beyan**, Thk: Richard J McCarty, Beyrut, Mektebetü'ş-Şarkıyye, 1958, s. 82.
86 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 185b,(فاما ما يستحيل بقاؤه من اجناس الحوادث وهي الاعراض فانما يجب عدمها في الثاني من حال حدوثها من غير معدم ولا شيء يفنيها هذا نص كلامه), Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Said ez-Zahiri el-Endelusi, **Dinler ve Mezhepler Tarihi (el-Fasl),** Çev: Halil İbrahim Bulut, 1.bs. İstanbul, Kültür Bakanlığı Yayınları, 2017, c. III, s. 578.
87 Rıdvan Seyyid, **"**Ebû Bekir el-Bâkıllânî ve't-Tesisu'l-Usul", **Şarku'l-Evsat**, 02.12.2012, (Çevrimiçi) http://www.ridwanalsayyid.com. 02.06.2018.
88 Bkz: Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 98b, 120b
89 Muhammed Ramazan Abdullah, **Bâkıllânî ve Ârâuhu'l-Kelamiyye,** Bağdat, Matbaat'ul-Emane,1986, s.7.

Bu üslup ve muhteva benzerliğinin yanınında Bâkıllânî'nin yazmada atıfta bulunduğu eserleride bulunmaktadır. Bunları şöyle sıralaya biliriz:

1. **el-İmâme**[90]
2. **el-Mukni fi Usuli't-Teklif** [91]
3. **et-Ta'dîl ve't-Tecvîr**[92]
4. **el-İntisâr**[93]
5. **Dekâiku'l-Kelam**[94]
6. **el-Mukaddimât fi Usulu'd-Diyânât**[95]
7. **el-Emâli**[96]
8. **İsbatu'n-Nübüvvât Ala'l-Berâhime**[97]
9. **el-Hidâye**[98]
10. **el-Luma**[99]
11. **Keşfü'l-Hicebi ve'l-İlbâs ve'l-İbâne an Menâkıbi'l-Abbas**[100]
12. **Fadâîlu'l Abbas min Beni Abbas**[101]

---

90 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 28b, 120b; Bu eserin Bâkıllânî'ye ait olduğuna dâir bkz: Muhammed b. Muhammed b. Ömer b. Ali b. Sâlim Mahluf, **Şeceratü'n-Nur ez-Zekiyye fi Tabakati'l-Hanefiyye,** c. I, s. 138.

91 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 28b, 205b.; Bu eserin Bâkıllânî'ye ait olduğuna dâir bkz: Sâlim Mahluf, **Şeceratü'n-Nur ez-Zekiyye**, c. I, s. 138; Kadı İyad, **el-Mukni fi Usuli'l Fıkh** olarak kaydetmiştir. Kadı İyad, **Tertibu'l-Medarik**, c. VII, s.70.

92 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 43b,195b.; Bu eserin Bâkıllânî'ye ait olduğuna dâir bkz: Kadı İyad, **Tertibu'l-Medarik**, c. VII, s. 70. Bu kitapta 'tecrîh' olarak geçmektedir.

93 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 44b.; Bu eserin Bâkıllânî'ye ait olduğuna dâir bkz: Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm el-Endelüsi, **el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehva ve'n-Nihal**, Kahire, Mektebetü'l-Hancı, t.y, c. IV, s.164; Kadı İyad, **Tertibu'l-Medarik**, c. VII,s.70.

94 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 46b, 196b.; Bu eserin Bâkıllânî'ye ait olduğuna dâir bkz: Kadı İyad, **Tertibu'l-Medarik**, c. VII, s. 70.

95 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 46b, 72b, 144b.; Bu eserin Bâkıllânî'ye ait olduğuna dâir bkz: Sâlim Mahluf, **Şeceratü'n-Nur ez-Zekiyye,c.** I, s. 138; Kadı İyad, **Tertibu'l-Medarik,** c. 7, s. 70.

96 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 47b,78b.; Sâlim Mahluf, **Şeceratü'n-nur ez-Zekiyye**, c.I, s. 138.

97 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 48b.

98 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 75b, 78b.; Bu eserin Bâkıllânî'ye ait olduğuna dâir bkz: Kadı İyad, **Tertibu'l-Medarik**, c. VII, s. 70

99 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 78b. Bu eserin Bâkıllânî'ye ait olduğuna dâir bkz: Kadı İyad, **Tertibu'l-Medarik**, c. VII, s. 70, Medarikte **Şerhu'l-luma** şeklinde geçmektedir.

100 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 91b. Bu eserin Bâkıllânî'ye ait olduğuna dâir bkz: Kadı İyad, **Tertibu'l-Medarik**, c. VII, s. 70. Medarikte '**Nusratu'l-Abbas ve İmameti Benihi'** şeklinde geçmektedir.

101 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 91b; Bu eserin Bâkıllânî'ye ait olduğuna dâir bkz: Kadı İyad bu erseri **Kitabun fi İmameti Beni Abbas** şeklinde kaydetmiştir. Kadı İyad, **Tertibu'l-Medarik**, c. VII, s. 70.

13. Usulu'l-Fıkh[102]

14. Mâ Yuallelu ve mâlâ Yuallelu[103]

15. Nakdu'l-Luma[104]

16. Nakdu Nakdi'l-Luma[105]

17. en-Nübüvvat ve'l-İmâme[106]

18. İbtalü't-Tevlîd[107]

Bütün bunlar göz önüne alındığında yazmanın Bâkıllânî'ye aidiyetinde herhangi bir şüphe bulunmadığı anlaşılacaktır.

A- ESERİN İSİMLENDİRME SORUNU

Tabakat yazarları Bâkıllânî'nin Bâtınîler'e reddiye olarak bir kitap yazdığı hususunda hemfikirdir. Fakat tabakat müellifleri bu eserin ismi konusunda farklı görüşlere sahiptir. Bu farklılık normal karşılanmalıdır. Zira Bâkıllânî'nin yaşadığı dönem ve coğrafya göz önüne alındığında farklı zamanlarda Bâtınîlerle ilgili farklı hacimlerde değişik isimler taşıyan eserler kaleme alması muhtemeldir. Bu durum yazma eserlerde sık karşılaşılan bir durumdur. Aynı şekilde yamanın farklı isimlerle kayıtlara geçmesi Bâkıllânî'den sonra gelen musanniflerin veya müstensihlerin yazmanın muhtevasından hareketle isimlendirme yapmış olmalarından da kaynaklanabilir. Nitekim tahkikini yaptığımız çalışma bunun örneklerinden birini sunmaktadır. Zira bu eserde Bâkıllânî tarafından ifade edilmesi gereken "şöyle isimlendirdim" ibaresi ve kitabın adı ilk varakta mevcut değildir. Daha sonradan esere ilave edildiğini düşündüğümüz varakta "كتاب رد اهل الأهواء" başlığı kullanılmıştır. Bu isimle Bâkıllânî'ye ait bir eser kayıtlarda yoktur.

---

102 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 105b. Bu eserin Bâkıllânî'ye ait olduğuna dâîr bkz: Kadı İyad, **Tertibu'l-Medarik**, c. VII, s. 70. Medarikte farklı isimlerle geçmektedir.

103 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr.143b,194b.

104 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 143b.

105 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 188b.

106 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 207b.

107 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 165a.

1. **Musannifler Tarafından Esere Verilen İsimler**

Musannifler Bâkıllânî'nin Bâtınîler'e reddiye olarak bir eser kaleme aldığı hususunda hemen hemen ittifak halindedirler. Fakat Bâkıllânî'nin bu eserine hangi ismi verdiği konusunda farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Bunları şöyle sıralamak mümkündür:

a. **Keşfü'l-Esrâr fi'r-Reddi ale'l-Bâtınîyye**

Kadı İyaz[108] ve Fuat Sezgin[109] Bâkıllânî'nin tahkiki yapılan bu eseri için bu başlığı kullanmıştır.

b. **Esrâru'l-Bâtıniyye**

Ömer Rıza Kehhale bu isme eserinde yer vermiştir.[110]

c. **Keşfu'l-Esrâr ve Hetkü'l-Estâr**

İbn Teymiyye (v.728),[111] Şihabüddin (v.749),[112] İbn Kesîr (v.774),[113] Celaddin es-Suyuti (v.911),[114] Abdulmelik el-İsâmî (v.1111)[115] Bakıllânî'nin eserini bu isimle kitaplarında zikretmişlerdir. Ancak herhangi bir atıfta bulunmamışlardır.

d. **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**

Bu adla Sübki (v.771/1370),[116] Zehebi (v.748/1348),[117] Safedi (v. 764/1363),[118] İbn Hallikan (v.681/1282),[119] Hacı Halife (v.1067/1657),[120] Bağdâdî

---

108 Kadı İyaz, **Tertibu'l-Medarik**, c.VII, s. 69.

109 Fuat Sezgin, **Tarihu't-Turasi'l-Arabi**, Arapçaya Çev: Mahmut Fehmi Hicazi ve Fehmi Ebû'l Fadl, Heyetü'l-Mısriyyeti'l-Amme,1978, c. II, s. 387.

110 Ömer Rıza Kehhale, **Mucemü'l-Müellifin Teracimi Musannifi'l-Kütübi'l-Arabiyye**, Beyrut, Mektebetü'l-Müsenna (Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî), c. X, s. 110.

111 Takuyüddin Ebû'l-Abbas Ahmet b. Abdulhâlim b. Abdusselam b. Abdullah b. Ebi'l-Kasım b. Muhammed b. Teymiye el-Harrani, **Mes'ele fi'l-Kenâis**, Thk: Ali b. Abdulaziz el-Şibl, 1.bs, Riyad, Mektebetü'l-Ubeykan, 1416, c I, s. 110.

112 Ahmet b. Yahya b. Fadlillah el-Kureşi el-Adevi, **Şihabü'd-Din**, Neşr: el-Mecmeu's-Sekafi, 1.bs, Abuzabi, 1423, c. XXIV, s. 90.

113 Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesir, **el-Bidaye ve'n-Nihaye**, c. XI, s. 398.

114 Celaleddin es-Suyuti, **Hüsnü'l-Muhadara fi Tarihi Mısır ve'l-Kahire**, Thk: Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, 1.bs, Mısır, Daru İhyai Kütübi'l-Arabiyye, 1387/1967, c. II, s. 17.

115 Abdulmelik b. Hüseyin b.Abdulmelik el-İsâmî, **Semtu'n-Nucûm el-Avali fi Enbai'l-Evâil ve't-Tevâlî**, Thk: Adil Ahmet Abdulmevcut ve Ali Muhammed Muavvıd, 1.bs, Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998, c. III, s. 577.

116 Tacüddin es- Sübki, **Tabakatu'ş-Şafiiyyeti'l-Kübra**, Thk: Mahmud Muhammed Tanahi ve Abdulfetteh Muhammed el-Hulv, 2.bs, Hicr, 1413, c. VII, s. 18.

117 Zehebi, **Tarihu'l-İslam**, c.12, s. 367; Zehebi, **Siyer'ü-Âlâmi'n-Nübela**, c. XI, s. 454.

(v.1338/1920)[121], Carl Brocelman (v.1375/1956)[122] ve Zirikli (v.1396/1976)[123] Bâkıllânî'nin eserine yer vermişlerdir. Carl Brocelman, *Tarihu'l-Edebi'l-Arabi* adlı eserinde *Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye ve Kitab fi Mezhebi'l-Karâmita* olmak üzere Bâkıllânî'ye ait iki eser zikretmektedir. Fuat Sezgin *Tarihu't-Turasi'l-Arabi* isimli eserinde bu iki kitabın aynı eser olduğunu söylemektedir. İbn Hazm, *el-Fasl* adlı kiabında Bâkıllânî'nin, Karmatîlerin mezhebi ile ilgili kitabının son kısmında "Dehrilerin, Filozofların ve Dualistlerin görüşlerinin açıklanması…"[124] diyerek alıntı yapmaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla hiçbir musannif *Kitabun fi Mezahibi'l-Karâmita* adlı bir eseri Bâkıllânî'ye nispet etmemektedir. Dolayısıyla adı geçen eserin *Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye* olması güçlü bir ihtimaldir. Gerek müelliflerin bu isimle Bâkıllânî'ye bir eser atfetmeleri gerekse tahkikini yaptığımız kitaptan alıntı yapılmış olması *Keşfü Esrâri'l-Bâtınıyye* ismini öne çıkarmaktadır. Biz de bütün bu bilgilere dayanarak ve yazmanın muhtevasını da göz önünde bulundurarak *Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye* ismini kullanmayı tercih ettik.

C- ESERİN ANONİM RİVAYETLER BAKIMINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

İslam Mezhepleri Tarihi diğer bilim dallarında olduğu gibi bir takım ilkeleri kendisine esas almalıdır. Bağımsız bir bilim dalı olarak ortaya koyduğu görüşleri mutlaka bir kaynağa dayandırmalıdır. Ortaya konan görüşlerin kim tarafından söylendiği, nerede ve ne zaman söylendiği gibi hususlar mutlaka açıklığa kavuşturulmalıdır. Bu bağlamda İslam Mezhepleri Tarihi ile ilgili yazma eserlerde en fazla karşılaşılan sorunlaran biri de anonim rivayetlerdir. "Onlardan bir grup şöyle dedi, onlar hakkında şöyle denildi veya sözüne güvendiğim bir arkadaşımdan onlarla

---

118 Selahaddin Halil b. Aybek b. Abdullah es-Safedi, **el-Vâfî bi'l-Vefeyât**, Thk: Ahmet Arnavut ve Türkî Mustafa, Beyrut, Daru İhyai't-Turâs, 1400/2000, c. XIX, s. 243.

119 Ebû'l-Abbas Şemsuddid Ahmet b. Muhammed b. İbrahim b. Ebi Bekr b. Hallikan, **Vefeyâtü'l-Ayân ve Enbei Ebnâi'z-Zaman**, Thk: İhsan Abbas, Beyrut, Dâru Sâdır, c. II, s. 150.

120 Kâtip Çelebi, **Keşfu'z-Zûnûn**, c. II, s. 1485.

121 İsmail b. Muhammed Emin b. Mîr Selim el-Bâbânî el-Bağdâdî, **Hediyyetü'l-Ârifin**, c. II, s. 59.

122 Carl Brocelman, **Tarihu'l-Edebi'l-Arabi**, Arapçaya Çev. Abdulhâlim Neccar ve Seyyit Yakup Bekr, Ramazan Abduttevvab, Heyetü'l-Mısrıyyeti'l-Amme, 1993, c. II, s. 443.

123 Hayrettin ez-Zirikli, **el-Âlâm**, 15.bs, Daru'l-İlim, 2002, c. VI, s. 176.

124 Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm el-Endelüsi, **Dinler ve Mezhepler Tarihi (el-Fasl)**, c. III, s. 578.

ilgili şöyle dediğini duymuştum" gibi anonim rivayetlerle bir fırka liderini ya da bir fırkayı aşağılamak veya söylemediği sözleri söylemiş gibi göstererek fırka mensuplarını yargılamak amaçlanmıştır. Bu aşağılayıcı, dışlayıcı ve daha ağır ifadesi ile tekfir edici üslubun yazma eserlerde oldukça sık kullanıldğı görülmektedir.

Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkıllânî'nin *Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyyesi* bu tür örneklerin kullanıldığı yazma eserlerden biridir. Bâkıllânî bu anonim rivayetlerden birine şöyle yer vermektedir. "Bâtınîler her şeyin bir zahiri manası birde Bâtınî manası olduğunu iddia etmektedir. Hayvanların cinsel organlarının da hem zahiri hem de Bâtınî manası olduğunu söylemektedirler. Bilgin (sünni) bir kimse Bâtınîler'in reislerinin de hazır bulunduğu meclislerine geldi. Yanı başlarında duran bir merkep gördü. Merkep cinsel organını salıvermişti. O sırada Bâtınîlerden birine (avamdan birisi) şöyle dedim; bu merkebin cinsel organı neye delalet etmektedir? Bâtınî güldü ve benim kendisiyle alay ettiğimi anladı. Bâtınî durumu reislerine aktardı. Reisleri yüzünü ekşitti ve onun bu davranışından rahatsız oldu. Reis soruyu kendisine aktaran Bâtınîden soruyu yönelten adama cevap vermesini istedi. Bâtınî bilmiyorum dedi. Bunun üzerine Reis bu *Kaim'e* delalet etmektedir. O hâlâ gizlidir. Devrin ve zamanın sahibi, *Kaimu'z-zaman* çıktığında kuvvetli bir şekilde çıkacaktır. *Kün'ün* emriyle çıkacağı zaman bunun gibi (merkebin tenasül uzvu) güçlü bir şekilde çıkacaktır."[125] Bâkıllânî'nin eserinde yer verdiği bu rivayetin nerede, ne zaman ve kim tarafından söylendiği bilinmemektedir. Muhaliflarini tahkir amacı taşıdığı açıktır. Daha da ilginç olanı kaynağı belli olmayan bu anonim rivayetin Ebû Muhammed el-Yemeni ve Abbas b. Mansur es-Sekseki el-Maliki'nin, bu rivayetin sağlamlığını sorgulamadan eserlerinde kullanmış olmalarıdır.[126]

Anonim rivayetlerle ilgili sorunlardan bir diğeri de muhalif fırkanın kaynaklarında yer almayan rivayetlerin muhalif fırkanın temel bir ilkesiymiş gibi sunulmasıdır. Bununla ilgili Bâkıllânî, *Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye* isimli eserinde şöyle demektedir: "Bâtınîler şöyle derler; içinde ışık olan eve girmemeliyiz. Bâtınîler'in

---

125 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 45b.

126 Ebû Muhammed el-Yemeni, **Akaidü's-Selase ve's -Sebine Fırka**, 1. bs., Mektebetü'l-Ulum Ve'l-Hikem, el-Medinetü'l-Münevvera, 1414, c. II, s. 477; Ebû Abbas b. Mansur es-Sekseki el-Hanbeli**, el-Burhan fi Marifeti Akaidi Ehli'l-Edyan**, 1.bs, Beyrut, Daru'l-Kütübü-i'l-İlmiyye, 2003, s. 39.

ışıktan maksadı, âlim, fakih, mütekellim ya da basiret sahibi bir ümmidir."[127] Benzer şekilde Bâkıllânî, Bâtınîler'in kendi kitaplarında taraftarlarını, Müslüman âlimlerle tartışmaktan men ettiklerini ve bunu sırrı ve davayı ifşa etmekten daha ağır bir (suç) kabul ettiklerini söylemektedir.[128] Bu bilgiler ise kimin söylediği ve hangi kaynakta geçtiği belli olmayan rivayetlerdir.

Anonim rivayetlerden biri de fırkanın adı veya kurucusu zikredilmeden "onlardan bir kısmı şöyle dedi" şeklindeki anlatım tarzıdır. Bâkıllânî'nin *Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye* isimli eserinde bu anlatım tarzına oldukça fazla yer verdiği görülmektedir. Özellikle gâlî fırkaların görüşlerini anonim bir üslupla ele alması dikkat çekicidir. Mesela bu rivayetlerden bir kısmı şöyledir: "Muhammed, Ali'nin elçisidir, Ali tarafından gönderilmiştir."[129] Aynı şekilde "onlardan bir kısmı şunu iddia etmiştir: "Ali ile diğer imamlar arasında bir fark yoktur. Hepsi ilahtır."[130] Daha dikkat çekici olan ise şu misaldir. "Muhammed, Ali'nin kuludur. Ali celal sahibi ve kadim olandır. Muhammed Ali'den öğrenir ve (bilgiyi) ondan alır."[131] Bu misalleri çoğaltmak mümkündür.

Bâkıllânî'nin eserinde kullandığı anlatım biçimlerinden bir başkasıda "belki de onlardan biri şöyle dedi" şeklindedir. Buna şu misali vermek mümkündür. Belki de onlardan biri şöyle demiştir: Nübüvvetin manası *heyula'nın* nurunu bir beşerin kalbine akıtmasıdır.[132]

İslam Mezhepleri Tarihi ile ilgili yazmalarda yer alan bu tür anonim rivayetler reddiye yazan kişiye kolaylık ve rahatlık sağlayabilir. Reddiye yazan âlimin taraftarlarını da ziyadesi ile memnun edebilir. Öte yandan hiçbir delile dayanmayan bu tür rivayetler yazılan eserin kıymetini zedeleyecektir. Bununla birlikte

---

127 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 24a.
128 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 24b.
129 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr.108b.
130 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr.109a.
131 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 117a. Kaynaklarda bu anonim rivayeti tespit edemedik. Bu hususta akla iki ihtimal gelmektedir. Bunlardan ilki, bu görüşe sahip olupta belirli bir bölgede yaşayan küçük bir grubun zamanla ortadan kaybolma söz konusu olabilir. İkinci olarak muhalif görülen fırkaları susturmak için kasıtlı olarak uydurulmuş ve tedavüle sokulmuş olma ihtimali de söz konusudur.
132 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 4a, 206a.

anonim/hurafî kültürün taşınmasına aracılık edecek ve okuyucunun sağlıklı bilgiye ulaşmasını engellemek gibi sorunların önünü açacağı ortadadır.

B- ESERİN DİL BAKIMINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Eser dil bilimi bakımından hatalar içermektedir. Bu hataların bir bölümü morfoloji/sarf ile ilgiliyken diğer bir bölümü sentaks/nahiv ile ilgilidir. Bunların bir kısmına tahkik kısmında mümkün olduğunca yer verildi. Bir kısmına da burada yer verilecektir. Bundan maksat Bâkıllânî'yi yargılamak değildir. Bu hataların müstensihten kaynaklanabileceği de unutulmamalıdır. Amacımız, başka yazma ile mukabelesi yapılan elimizdeki eserin dil bilgisi bakımından değerlendirip aslına yakın bir metni oluşturmaya katkı sağlamaktır. Bu hatalardan bir kısmı şöyledir:

الخطأ	والصواب
ترا	ترى [ظ11]
منتها	منتهى [ظ15]
ووقا الصالحين شرهم	ووقى الصالحين شرهم [ظ15]
قالوا: والشهادتين اثنى عشر حرفًا	قالوا: والشهادتان اثنا عشر حرفًا [و21]
الموصلين جميع الخلق	الموصلون جميع الخلق [ظ21]
وهو أربعون موضعًا اثنين وثلاثون سنًا	... موضعًا اثنان وثلاثون سنًا [ظ21]
هم الأول والثاني والناطق والجناحين	... والثاني والناطق والجناحان [و22]
والفتح والأساسين والمتم والحجة	والفتح والأساسان والمتم والحجة [و22]

والأذان خمسة عشر كلمة	والأذان خمس عشرة كلمة[ظ22]
وهي سبعة عشر كلمة	وهي سبع عشرة كلمة [ظ22]
وهي الأصلين والأساس	وهي الأصلان والأساس [ظ22]
والمنقلبان روحانيان بعد	والمنقلبان روحانيين بعد [و29]
أن كانا جسمانيان	أن كانا جسمانيين [و29]
وأن يكون النبي عليه السلام مَشرق	... يكون النبي عليه السلام مَشرقا [ظ29]
أن يكون (طالوت) أبو بكر الصديق	أن يكون (طالوت) أبا بكر الصديق[ظ29]
هو الذي لا يعرف أبو بكر	هو الذي لا يعرف أبا بكر [ظ30]
فهذه اثنى عشر حجة وأربع أئمة	فهذه اثنا عشر حجة وأربعة أئمة[ظ30]
ليس هذا معلوم بضرورة العقل	ليس هذا معلوما بضرورة العقل[ظ30]
المنصوب للإمامة العظما	المنصوب للإمامة العظمى [ظ30]
أن نفس أبا بكر	أن نفس أبي بكر [و32]
كان ذلك في الأصل مشترك	كان ذلك في الأصل مشتركا[و33]
وكذلك الأجنحة والمأذونين	وكذلك الأجنحة والمأذونون [و34]
وأن الإله الأول واحدا	وأن الإله الأول واحد [و34]
على أن ما عارضناكم به أولا	على أن ما عارضناكم به أولى [و34]

يكون حجة عليه ومرشد	يكون حجة عليه ومرشدًا [ظ34]
وغيره من عدد الرسل خلق كثير	وغيره من عدد الرسل خلقا كثيرا[ظ35]
آدم ونوحا وشعيبا وهود وصالحا	آدم ونوح وشعيبا وهود وصالح[و36]
فكيف لا يكون مع ذلك	فكيف لا يكونون مع ذلك[و36]
مُسدَّسا وصحنا مُثمّنا	مُسدَّسٌ وصحنٌ مُثمّنٌ [ظ37]
ولما كان في داره عشر بيوت	ولما كان في داره عشرة بيوت [ظ37]
ولما كان لداره بابين	ولما كان لداره بابان [ظ37]
فأما الإلهين الذين في السماء	فأما الإلهان الذان في السماء [ظ37]
وأما الأساسين الذين في الأرض	وأما الأساسان الذان في الأرض [ظ37]
مئة واربعة عشرة سورة	مئة واربع عشرة سورة [و43]
مما يدعوا	مما يدعو [ظ54]
فيعقد عليه اليمين	فتعقد عليه اليمين [ظ62]
ان يكون هاهنا سرا او نصحا او غشا	...هاهنا سر او نصح او غش [ظ66]
الطلاق الثلاثة	الطلاق الثلاث [و70]
اثنى عشر حرفا	اثنا عشر حرفا [ظ80]
ان الشياطين هم مخالفوا دعوتنا	ان الشياطين هم مخالفوا دعوتنا [و82]

وتبديل شريعتهم بشريعة اخرى والمئتين	... بشريعة اخرى والمئتان [و83]
والغنم مؤمنيهم	والغنم مؤمنوهم [ظ83]
ماذونا يدعوا ليهم	ماذونا يدعو لهم [و85]
ويدعوا ليهم العامة	ويدعو لهم العامة [و85]
ولم كان اثنا عشر حرف	ولم كان اثنا عشر حرفا [ظ83]
وقسم منها اثنى عشر	وقسم منها اثنا عشر [و97]
للرحانيون	للرحانيين [ظ97]
أدلة ورموز	أدلة ورموزا [و99]
من يدعوا بذل ماله	من يدعو بذل ماله [ظ100]
ويتلوا عليهم في ذلك	ويتلو عليهم في ذلك [و101]
و الذين سمَونهم	و الذين سمَيهم [ظ108]
ويقولون هؤلاء	ويقول هؤلاء [ظ108]
وهم اثنى عشر	وهم اثنا عشر [و109]
بأن الله سبحانه يبدوا له	بأن الله سبحانه يبدو له [و110]
كثيرا من الشيعة	كثير من الشيعة [و113]
لا يخلوا	لا يخلو [ظ123]

تركيب	تركَب [و124]
فذلك اشارة و رمزا	فذلك اشارة و رمز [ظ124]
يتلوا	يتلو [و126]
اثنى عشر رجلا	اثنا عشر رجلا [و129]
ولم يغني	ولم يغن [و128]
لم يدرون	لم يدروا [و128]
يأخذوا عنه ويستفيدوا	يأخذون عنه ويستفيدون [ظ129]
لأن عدد الحروف المعجم ثمانية وعشرين	... ثمانية وعشرون حرفا [ظ130]
وما هو اثنى عشر	وما هو اثنا عشر [و131]
صفى	صفا [ظ133]
يدعوا	يدعو [ظ133]
يصفوا	يصفو [ظ138]
لا يخلوا	لا يخلو [و139]
ولم يزل شيئا	ولم يزل شيئ [ظ139]
والبروج اثنى عشر	والبروج اثنا عشر [و140]

محقَقوا المعتزلة	محقَقو المعتزلة [و143]
ما احتملته ذاتيهما	ما احتملته ذاتاهما [و147]
يخلوا / ينموا	يخلو / ينمو [و152-153]
وليس فائض	وليس فائضا [و155]
يكون حيا	يكون حي [ظ155]
وكون الأرض مذكر	وكون الأرض مذكرا [و165]
وأن ذلك شرطا	وأن ذلك شرط [ظ166]
يصير الاثنين	يصير الاثنان [و167]
لا يخلوا من	لا يخلو من [ظ169]
ظاهرا وأداء باطنا وخفيا	ظاهر وأداء باطن وخفي [و171]
واللواحق اثنى عشر	واللواحق اثنا عشر [ظ171]
يعني نوح، يعني محمد	يعني نوحا، يعني محمدا [و173]
فهل يخلوا من ان	فهل يخلو من ان [ظ174]
خلق شيئ	خلق شيئا [و175]
لكون النيَرات	لكون النيَران [و176]
والبروج والنيرات	والبروج والنيرَيْن [ظ176]

والمعلول قديمين	والمعلول قديمان [و178]
لكون أحدهما نور والآخر ظلام	... أحدهما نورا والآخر ظلاما [ظ179]
من الاجسام يصفوا	من الاجسام يصفو [ظ190]
ويكون نيَرين	ويكون نيَران [ظ191]
قال مثبتوا	قال مثبتو [ظ193]
يصير نيَرين	يصير نيَران [ظ195]
فان قالوا قديم	فان قالوا قديمين [ظ198]
الصورة والزيادة قديمين	الصورة والزيادة قديمان [ظ198]
من البيضة انسانا	من البيضة انسان [و199]
من التراب ينشئ	من التراب ينشأ [و199]
مجتبا	مجتبى [ظ199]
ليس شيأ	ليس شيئ [و203]
فيستحقوا	فيستحقَون [و205]
مضيأ ومستضيأ	مضيئ ومستضيئ [و206]
في دوره اثنى عشر	في دوره اثنا عشر [و206]
وأولوا العزم	وأولو العزم [ظ206]

ضعف مستجيبوه الهتدون به [و207]	ضعف مستجيبيه الهتدين به
فيه سراج [و207]	فيه سراجا
وردَ للقرآن [و208]	وردا للقرآن
وشعيبا ولوطا [و208]	وشعيب ولوط
فيه الا ستة جحدا [و208]	فيه الا ستة جحد
من القرآن وتكذيبا [و208]	من القرآن وتكذيب

II. BÂKILLÂNÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEM, HAYATI, ŞAHSİYETİ VE ESERLERİ

Mezheplerin, fırkaların, görüşlerin, eserlerin ve şahısların tarafsız ve hatadan uzak bir şekilde değerlendirilmesi hayati önem taşımaktadır. Burada yapılacak hatalar gruplar arası ilişkileri derinden etkileyecek nitelik arz edecektir. Bu nedenle eserin yazıldığı dönem, yazarın yaşadığı çevre ve coğrafyanın özellikleri, karşılıklı ilişkiler, fikir-hadise irtibatı gibi unsurlar bir çalışmayı belirleyici özelliklerden bir kısmıdır. Biz de Bakıllânî'nin yaşadığı dönemi, siyasi şartları, hayatını, şahsiyeti ve eserlerini, onun yazmasının değeri ve önemini ortaya çıkarmak amacıyla söz konusu edeceğiz.

1. Siyasi Durum

Bâkıllânî'yi bu eseri yazmaya sevk eden sebepleri anlamak için IV/X. asırda gerçekleşen siyasi ve itikadi olayları ve bu olayların Bâkıllânî üzerindeki etkisine temas etmekte fayda vardır.

Hicri dördüncü asrın temel özelliği halifelerin kendilerini güvende hissetmeyecek derecede güçlerini kaybetmeleri[133] ve halk üzerindeki nüfuzlarının zayıflamasıdır.[134] Bir yandan Halife'nin halk üzerindeki nüfuzu zayıflarken öte taraftan askerlerin ya da askerlerin desteğini sağlamış emirler veya vezirlerin nüfuzunun güçlenmesidir.[135] Bu dönemde vezirlik gibi bazı kurumlar hariç[136] askerlerin siyaset üzerindeki gücü o kadar artmıştır ki, halifeleri genellikle askerler tayin ya da azleder olmuştur.[137] Merkezi otoritenin bu derece zayıflaması merkezden uzak farklı bölgelerde hem yarı-bağımsız hem de tam bağımsız devletlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.[138] Ortaya çıkan devletlerden bir kısmı şunlardır: Kuzey Afrika, Mısır ve Suriye'de Fatımiler (909-1171)[139], Horasan, Afganistan ve Kuzey Hindistan'da Gazneliler (963-1186)[140], Mâverâünnehir ve Horasan'da Sâmâniler (819-1005)[141], Mâverâünnehir ve Doğu Türkistan'da Karahanlılar (840-1212)[142], Musul ve çevresiyle Kuzey Suriye'de Hamdâniler (905-1004),[143] İran ve Irak'ta Büveyhîler (932-1062).[144]. Durum bu kadarla da sınırlı değildi. Bu devletler de sınırları içinde her yeri kontrol etmekte zorlanıyordu. Muizzüddevle döneminde el-Batîha bölgesi yirmi yıldan fazla İmran b. Şahin'in kontrolünde kalmıştı.[145] Merkezi otoritedeki zaaf ve karışıklıklar bu devletlerin ortaya çıkmasında etkili olmuştur.

Bu dönemde halifeler askerlerin elinde adeta oyuncak haline gelmişti. Büveyhî emiri Muizzuddevle önce Müstekfi-Billah'a (v. 338/949) biat etti. Daha sonra bazı

---

133 Hasan Ahmet Mahmut- Ahmet İbrahim Şerif, **el-Alemu'l-İslami fi Asri'l-Abbasi**, 5.bs, Kahire, Daru'l- Fikri'l-Arabi, s.311.

134 Metin Bozkuş, **Büveyhiler ve Şiîlik,** Sivas, Vizyon Yay., 2003, s.71.

135 W. Montgomery Watt, **İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri**, 1.bs, Çev. E.Ruhi Fığlalı, Umran Yay., 1981, s. 319.

136 Adam Mez, **Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti (İslam'ın Rönesansı),** Çev: Salih Şaban, İnsan Yay., İstanbul, 2000, s.119-130.

137 H. Ahmet Mahmud- A. İbrahim Şerif, **el-Alemu'l-İslami fi Asri'l-Abbasi,** s. 311-312.

138 Watt, **, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri**, s. 317.

139 Bkz: Eymen Fuad es-Seyyid, "Fatımiler", **DİA**, XII, 1995, s. 228-237.

140 Geniş bilgi için bkz: Erdoğan Merçil, "Gazneliler", **DİA**, XIII, 1996, s. 480-484.

141 Bkz: Aydın Usta, "Sâmâniler", **DİA**, XXXVI, 2009, s. 64-68.

142 Geniş bilgi için bkz: Abdulkerim Özaydın, "Karahanlılar", **DİA**, XXIV, 2001, s. 404-412.

143 Ahmet Mahmut- İbrahim Şerif, **el-Alemu'l-İslami fi Asri'l-Abbasi**, s.442-443; N.Ünal Karaaslan, "Hamdaniler", **DİA**, XV, 1997, s. 446-447.

144 Ahmet Mahmut- İbrahim Şerif, **el-Alemu'l-İslami fi Asri'l-Abbasi**, s. 496-500; Erdoğan Merçil, "Büveyhiler", **DİA**, VI, 1992, s. 496-500.

145 Faruk Ömer Fevzi, **el-Hilafatü'l-Abbasiyye (Asru'l-Kuvve ve'l-İzdihar),** 1.bs, Ürdün, Daru'ş-şuruk, 1998, c.II, s. 93-94.

suçlamalarla Müstekfi-Billah'ı azletti ve gözlerine mil çektirdi.[146] Yerine Muti-Lillah lakabıyla bilinen Ebû'l-Kasım Fazl'ı (v. 364/974) getirdi. Yirmi dokuz sene Halifelik makamında kalan Muti-Lillah (334-363) fazla bir etkinlik gösterememiştir.[147] Halifelik görevini sağlıklı bir şekilde yerine getiremeyecek kadar rahatsız olduğu için görevi bırakmaya zorlanmış ve Muti-Lillah da 13 Zilkade 363'te (5 Ağustos 974) görevi oğluna bırakmak zorunda kalmıştır.[148] Hilafet makamına Ebû Bekr Abdulkerim Tâi-Lillah (v. 393/1003) geçmiştir. 17 sene Halifelik makamında kalan Tâi-Lillah (363-381) Emirlerin söylediklerini yerine getirmekten öte fazla bir etkinliği olamamıştır. Nitekim Bahauddevle taraftarlarıyla birlikte halifenin sarayına saldırmış, halifeyi tahttan indirmiş ve sarayını yağmalamıştır.[149] Bu olay üzerine Tâi-Lillah 12 Ramazan 381/22Kasım 991'de halifelikten çekildiğini bildirmek zorunda kalmıştır. Bazı rivayetlere göre gözlerine mil çekilen Tâi-Lillah kalan ömrünü Kadir-Billah'ın yanında geçirmek zorunda kalmıştır.[150] Tâi-Lillah'ın ölümümden sonra Büveyhî emiri Bahauddevle, Kadir-Billah'ı (v. 22/1031) Hilafet makamına getirmiştir.[151] Uzun süre Halifelik makamında kalan (381-422) Kadir-Billah döneminde de savaşlar ve merkezi otoritenin gücü daha da zayıflamıştır. Fatımiler'in Abbasi topraklarındaki nüfuzu artmaya başlamıştı. Musul, Enbar, Medâîn ve Kufe'de hutbeler Fatımiler adına okunmaya başlanmıştı. Kadir-Billah buna bir çözüm bulması için Kadı Ebû Bekir Bâkıllânî'yi Bahauddevle'ye gönderdi. Bahauddevle tekrar hutbelerin Kadir-Billah adına okunmasını sağladı.[152]Kadir-Billah vefat ettikten sonra halifelik makamına oğlu Kaim-Biemrillah geçmiştir.[153]

Bâkıllânîn'in yaşamış olduğu asırda ve bölgede siyasi durum genel olarak kötüye gitmiştir. Abbasi nüfuzundaki bölgeler fitne ve savaşlara maruz kalmıştır.

---

146 İbn Kesir, **el-Bidaye**, c. XI, s. 240.

147 Ahmet Mahmut- İbrahim Şerif, **el-Alemu'l-İslami fi Asri'l-Abbasi,** 515***;*** Ahmet Güner,"Muti-Lillah", **DİA**, XXXI, 2006, s. 401-402**.**

148 İbn Kesir, **el-Bidaye**, c. XI, s. 313; Ebu'l-Hasan b. Muhammed b. Abdulkerim el-Cezeri el-Maruf İbn Esir, **el-Kamil fi't-Tarih**, Thk. Ömer Abdusselam Tedmurî, 1.bs, Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-Arabi, 1997 c.VII, s. 318.

149 İbn Kesir, **el-Bidaye**, c. XI, s.350-353.

150 İbn Esir, **el-Kamil,** c.VII, s. 443; Ahmet Mahmut- İbrahim Şerif, **el-Alemu'l-İslami fi Asri'l-Abbasi,** 515**;** Adnan Demircan, "Tâi-Lillah", **DİA**, XXXIX, 2010, s. 447-448.

151 İbn Esir, **el-Kamil**, c.VII, s.443.

152 İbn Esir, **el-Kamil**, c.VII, s.571; M.Sabri Küçükaşcı, "Kadir-Billah", **DİA**, XXIV, 2001, s. 127-128.

153 İbn Kesir, **el-Bidaye**, c. XII, s. 39.

Merkezi otoritenin gücü zayıflarken Büveyhîler, Fatımiler ve diğer devletlerin nüfuzu artmıştır.

Bâkıllânî'nin yaşamış olduğu asırda ve coğrafyada birçok fırka mevcuttu. Bunlardan ilk akla gelen fırka Şiîlerdir. Bâkıllânî öncesi dönemde Şiîler, daha çok merkezden uzak bölgelerde yerel hanedanlıklar kurmuşlardır. III/IX. asırdan itibaren merkezi otoritenin zayıflamaya başlamasıyla kenar bölgelerdeki hanedanlıklar merkeze doğru genişlemeye başlamıştır. Bu şekilde Mağrib'te Fatımiler (909/1171), Bahreyn'de Karmatîler, Musul ve Kuzey Suriye'de Hamdaniler (905/1004), İran ve Irak'ta Şiî Büveyhîler (932/1062) devlet kurmuşlardır. Büveyhî emirleri ile Bâkıllânî arasında iyi bir münasebet söz konusudur. Öyleki Adududdevle oğlu Samsamuddevle'nin eğitimini Bâkıllânî'ye tevdi etmiştir.[154] Bâkıllânî de bu amaçla *et-Temhîd* isimli eserini yazmıştır.[155] Hatta Adududdevle Hırıstiyanlarla yapılan münazaralara Bâkıllânî'yi göndermiştir.[156] Şiî olan Büveyhîler Şiîliği diğer mezhep mensuplarına dayatmamışlardır. Belki de bunu yapabilecek gücü kendilerinde görememişledir. Çünkü hükmettikleri coğrafyanın ekseriyeti Sünnilerden oluşmaktaydı. Büveyhîler yönetimde oldukları süre içinde mümkün olduğunca farklı gruplar ve mezheplere karşı denge politikası izlemeye çalışmışlardır.[157]

Bu dönemde adından söz ettiren mezheplerden biri de Mutezile'dir. Mutezile Halife Me'mun zamanında en güçlü dönemlerinden birini yaşamıştır. Bişr b. Mu'temir, Sümame b. Eşres gibi âlimler halifeye kendi ideolojilerini kabul ettirerek mezheplerine siyasi bir koruma sağlamışlardır. Bu koruma Mutasım-Billah ve Vasık-Billah dönemlerinde de devam etti. Mütevekkil-Alellah (v. 247/861) halife olunca Mutezileye sağlanan bu ayrıcalık kaldırıldı. Adududdvle'nin Sahib b. Abbad'ı vezir yapması ve kadı Abdulcebbar'ı Kadılkudatlığa getirmesi Mutezileye yeniden toparlanma imkânı sağlamıştır. Fakat bu uzun sürmemiştir. Halife Kadir-Billah hilafet makamına geçtikten bir müddet sonra Mutezile ve diğer Bâtınî fırkaları

---

154 Ebûl Kasım Ali b.. Hasan b. Hibetullah el-Maruf İbn Asakir, **Tebyini Kizbi'l-Müfteri fima Nüsibe ila'l-İmami'l-Ebi'l-Hasan el-Eş'arî,** 3.bs, Beyrut, Daru'l-Kütübi'L-Arabi, 1404, s. 120.

155 Kadı İyaz, **Tertibu'l-Medarik**, c. I, s. 484.

156 İbn Kesir, **el- Bidaye**, c.XI, s.403.

157 Metin Bozkuş, **Büveyhiler ve Şiîlik**, s. 100-102; Erdoğn Merçil, " Büveyhiler", **DİA**, VI, 1992, s. 496-500; Tahsin Yazıcı, "Deylem", **DİA**, IX, 1994, s. 263-265.

dışlayan ve Ehl-i Sünnet'i öne çıkaran bir politika izlemiştir.[158] Kadir-Billah'ın böyle bir politika izlemesinde Büveyhîler'in eski güçlerini kaybetmeye başlaması ile Gazneli Mahmut'un koşulsuz itaati ve halifenin izlediği politikaya desteğinin tam olması etkili olmuştur. Sultan Mahmut, Multan ve Mansura bölgelerinde Bâtınî propagandası yapıldığını haber alınca bu bölgeye sefer düzenlemiş ve bu bölgedeki Karmatîler'i etkisiz hala getirmiştir (396/1006). Gaznelilerin güçlendiğini gören ve iyi ilişkiler kurmak isteyen Fatımi Halifesi el-Hâkim 403/1012'de Gazneli Mahmut'a bir elçi gönderir. Gazneli Mahmut elçiyi kabul etmez ve getirdiği hediyeleri de itaatının bir işareti olarak Kadir-Billah'a göndermiştir.[159]

Gazneli Mahmut 420/1029 yılında Büveyhîler'in önemli merkezlerinden biri olan Rey şehrine sefer düzenlemiş ve bu bölgedeki Büveyhîler'in Hâkimiyetine son vermiştir. Büveyhîler'e kadar Mutezile içinde önem arz eden bu şehir alındıktan sonra buradaki Mutezile mezhebi mensuplarını Horasan'a sürmüştür.[160] Ayrıca halifenin hedefleri doğrultusunda Horasan ve diğer şehirlerde bulunan İsmaili, Karmatî, Cehmiyye, Rafıza, Müşebbihe ve Mutezile mensuplarıyla mücadele etmiş ve hutbelerde lanetlenmelerini sağlamıştır.[161]

2. Sosyal Durum

Abbasilerde, hicri IV. yüzyılda toplumsal yapı incelendiğinde farklı örflere, kültürlere, geleneklere ve yaşayış biçimlerine mensup insanların kaynaşması sonucu oluşmuş bir toplum görülür. Bu Araplarla Arap olmayan ve "*mevali*" diye adlandırılan grupların oluşturduğu bir toplumdu. Sonradan Müslüman olan ya da İslam toplumuna katılan bu topluluklar kültürel miraslarını yeni dinlerine taşımış ve devletin farklı kademelerinde görev almışlardı. Bunun en iyi örneklerinden birini Bâkıllânî döneminde hâkim güç olan Büveyhîlerde görmek mümkündür.

---

158 Muharrem Akoğlu, **Büveyhiler Döneminde Mu'tezile**, Ankara, Avrasya Yay., 2008, s. 252-253.

159 Muharrem Akoğlu, **Büveyhiler Döneminde Mu'tezile**, s. 265; Erdoğan Merçil, "Gazneliler", **DİA**, XIII, 1996, s. 480-484.

160 Muharrem Akoğlu, **Büveyhiler Döneminde Mu'tezile**, s. 265; Bahattin Kök, "Gazneli Mahmut'la Abbasi Halifesi el-Kadir Arasındaki İlişkiler", **EKEV Akademi Dergisi-Sosyal Bilimler**, c. I, sayı. 2, s. 124-125.

161 Zehebi, **Tarihu'l-İslam**, , c. IX, s. 18.

Genel anlamda Abbasilere, daha özelde ise hicri IV. yüzyıldaki toplumun yapısına bakıldığında, toplumun Araplar, İranlılar, Türkler, Ârâmiler, Mısırlılar, Berberiler, Zenciler ve Kürtler gibi etnik unsurlardan oluştuğu görülür. Bu etnik unsurlardan oluşan Müslüman toplumun yanında farklı dinlere mensup dini gruplarda mevcuttu. Bu dini gruplar, Yahudi, Hristiyan, Mecûsi, Hindu, Budist ve Sabiîler'den oluşmaktaydı. Toplumdaki hoşgörü ortamı bu azınlıkların dini ritüellerini rahat bir şekilde yerine getirmelerine imkân sağlamıştı.

Birçok toplumda olduğu gibi bu dönem Abbasi toplumsal yapısında da hiyerarşiler söz konusu idi. Toplum ana hatlarıyla avam ve havas olmak üzere iki ana unsurdan oluşmaktaydı.

Havas sınıfı Halife, halifenin akrabaları, vezirler, bürokratlar, eşraf, edipler ve din adamlarından oluşuyordu. Halifeden sonra en nüfuzlu kişiler peygamber ailesine mensup olan Haşim oğullarıydı. Havastan kabul edilen eşrafta, soyları Kureyş kabilesine dayanan Arap hanedanlarıydı.[162]

Avam sınıfını ise halk oluşturmaktaydı. Bunlar, esnaf, sanatkârlar, çiftçiler, askerler ve diğer gruplardan meydana geliyordu. Her toplumda olduğu gibi bu toplumda da köleler en alt tabakayı oluşturmaktaydı.[163] Köleler ekseriyetle, Slav, Rum ve Zenci idi. Mısır, Kuzey Afrika ve Arabistan'ın kuzey bölgeleri siyahi köle pazarının en önemlilerini teşkil ederken Bizans ve Ermeniyye'de beyaz köle pazarının en önemlilerini temsil ediyordu. Abbasi Halifeleri kölelere küçümseyici ve tahkir edici bir gözle bakmıyorlardı. Çünkü birçok Abbasi halifesinin anası köle idi.[164] Halifeler ve diğer devlet ricali cariye edinmeye önem vermiş, bunların müzik, şarkı söyleme ve şiir alanında eğitilmelerini sağlamışlardır.[165]

Abbasi devletinde kadınlar kısmen özgürlüğe sahipti. Halife Mehdi'nin hanımı Hayzürân devlet işlerinde etkiliydi. Aynı şekilde Halife Harunürreşid'in hanımı Zübeyde'de hayır-hasenat işleriyle uğraşmanın yanında devlette belli ölçüde etkinliği olan bir kadındı. Harunürreşid ve Me'mun dönemlerinde bazı şair kadınların

---

162 Nahide Bozkurt, **Abbasiler**, İstanbul, İSAM Yayınları, 2014, s.167
163 Hasan İbrahim Hasan, **İslam Tarihi (Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal)**, Çev. Komisyon, 1. bs, İstanbul, Kayıhan Yay.,1985, c. IV, s.390.
164 Hasan İbrahim Hasan, **İslam Tarihi**, c. IV, s. 390, 391.
165 Hasan İbrahim Hasan, **İslam Tarihi**, c. IV, s. 391; Nahide Bozkurt, **Abbasiler**, s.168.

erkeklerle yarışmalara katıldığı ifade edilmektedir. Bunun yanında savaşlara katılan ve at binen kadınlarda vardı.[166] Büveyhîler (Bâkıllânî) dönemine gelindiğinde kadınların sosyal hayattan uzaklaştırılıp ev hayatına yönlendirilmeleri ağırlık kazanmaya başlamıştı.[167]

Öte taraftan bu dönemde dini ve milli bayramların kutlanmasına özel bir önem verilirdi. Ramazan ve Kurban bayramlarına halifeler katılır ve her iki bayram namazını da kıldırırlardı. Ramazan ayının girişi de dini bayramlardan kabul edilirdi. Ramazan ayı süresince çeşitli törenler düzenlenirdi. Halifelerin kutlama törenleri dini bayramlarla sınırlı değildi. Sarayda Şiîlerin nüfuzu artınca eski İran bayramları Nevruz, Mihrican ve Râm günleri de resmi bayramlar olarak kutlanmaya başlandı.[168] Büveyhî Emirlerinden Muizzüddevle (v.356/967) 963 yılında, Hz. Hüseyin'in şehit edildiği Muharrem ayının onuncu gününün törenlerle anılmasını emretmişti. Adududdevle de 369/979'da Bağdat'ta bulunan çarşı ve pazarlarla beraber Hz. Ali ve Hz. Hüseyin'in kabirlerini de restore ettirmiş ve ziyaret için cazip hale getirmiştir.[169] Bu dönemde Şiîler, ezana, "Hayya ala hayri'l-amel" (amellerin hayırlısına geliniz) ibaresini eklemişlerdir. Ezan bu haliyle Şiîlerin çoğunlukta olduğu şehir, kasaba ve köylerde icra edilmiştir. Sünnilerin çoğunlukta olduğu şehir ve kasabalarda ise ezan normal haliyle okunmuştur. Büveyhîler'in nüfuzunun azalmasıyla Şiî ezanına yönelik birtakım sınırlamalar getirilmiştir.[170]

Aynı şekilde Gadîr-i hum, Şiîlerin çok önem verdiği ve coşku ile kutladığı bayramlardan biridir. Büveyhî Emirlerinden Muizzüddevle Ahmed b. Büveyh 352/963'de daha önce Bağdat'ta kutlanmayan bu bayramı resmi bayram haline getirmiş ve kutlanmasını emretmiştir. Şiîler, Hz. Peygamberin Hz. Ali'nin elinden tutup "Ben kimin Mevlası isem Ali de onun Mevlası'dır. Allah'ım ona dost olana sende dost ol, ona düşman olana sen de düşman ol"[171] hadisine dayanarak O'nu

---

166 Nahide Bozkurt, **Abbasiler**, s.169.
167 Nahide Bozkurt, **Abbasiler**, s.168.
168 Hasan İbrahim Hasan, **İslam Tarihi,** c. IV, s. 425,426; Hakkı Dursun Yıldız, "Abbasiler**"**, **DİA**, I, 1988, s. 47.
169 Metin Bozkuş, **Büveyhiler ve Şiîlik**, s. 121, 124.
170 Metin Bozkuş, **Büveyhiler ve Şiîlik**, s. 136-137.

171 Muhammed b.İsa b. Sevra b. Musa b. Dahhak et-Tirmizi (v. 279), **Sünen-i Tirmizi**, Thk: Komisyon, 2.bs, Mısır, Şeriketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa Albani el-Halebi, 1975,

kendisinden sonra imam tayin ettiğine inanmaktadır.[172] Büveyhîler döneminde bu bayramın önemsenip öne çıkarıldığı, resmi bayram ilan edilip kutlandığı görülmektedir.

Bu dönemde lüks ve konfor artmış, imar faaliyetleri çoğalmış, muhteşem köşkler, saraylar, camiler yapılmıştır. Bu asırda, İslam sanatının büyük oranda İran sanatından etkilendiği görülmektedir. Sarayların zeminleri İran sanatını andıran, resimlerle süslü ipek örtülerle kaplanmıştı. Halifeler bayındırlık faaliyetlerine önem verdikleri gibi Büveyhî Emirler de imar işlerine büyük önem vermişlerdi. Hasan İbrahim Hasan bu sarayları şöyle nitelemektedir; "Halifelerin sarayları genişlik yönüyle büyük bir şehre benziyordu. Köşkler, geniş bahçeler, ağaçlarla kaplı park ve ormanları yanında, kubbe ve revaklı geniş salon ve avluları bulunurdu. Kanallar ve nehirlerde şırıl şırıl akan sular, bu sarayların güzelliğini artırırdı. Nitekim Halife Kadir'in 'Beytu'r-Rasâs' adlı maruf sarayında, meclisini, Dicle'ye karışan küçük bir nehrin kıyısında kurduğunu görmüştük."[173] Diğer yandan Büveyhî Emirlerden Muizzüddevle hicri 350 tarihinde Bağdat'ta Dicle'nin kenarında bir saray için yaklaşık bir milyon dinar harcamıştı. Aynı şekilde Adududdevle de yaptırdığı bir bahçe ve bu bahçeye suyun gelmesini sağlayacak bir su kanalı için beş bin dirhem harcamıştı.[174]

Toplumun elit tabakasında lüks, konfor ve savurganlık hüküm sürerken halk tabakasında ise açlık ve sefaletin yaşandığı görülmektedir. Ebû Hayyan et-Tevhidi bu dönemde bir somun ekmeğe muhtaç olduğunu zikretmektedir.[175] Halife Muti-Lillah zamanında 945 sesinde fiyatlar çok yükselmişti. Öyle ki kırsal kesimde yaşayan insanlar ot, ölü eti ve hayvan dışkısındaki arpaları yemek zorunda kalmışlardı.[176] Bunda Halife Muti-Lillah (v. 334/946) zamanında yaşanan iç kavgaların ve Büveyhî

Babu Menakıb-ı Ali b. Ebi Talip, c. V, s. 633, Hadis No:3713.

172 Ethem Ruhi Fığlalı, "Gadir-i Hum", **DİA**, XIII, 1996, s. 280.

173 Hasan İbrahim Hasan, **İslam Tarihi**, c. IV, s. 404.

174 Ahmed Emin, **Zuhru'l-İslam**, 4. bs., Kahire, Mektebetu'n-Nahda el-Mısrıyye, 1966, c.1, s.103.

175 Ebû Hayyan et-Tevhîdî, **el-İmta ve'l Muanese**, Tsh: Ahmed Emin- Ahmed ez-Zeyn, Beyrut, Mektebetü'l-Asriyye, 1953, c. I, s. 30-31.

176 Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Yakup el-Miskeveyh, **Tecâribu'l-Ümem ve Teâkubu'l-Himem,** Thk: Ebû'l-Kasım İmami, Tahran, 2.bs., y.y., 2000, c. VI, s. 127.

Emiri Muizzüddev b. Büveyhîn Şiîleri öne çıkaran ve diğer kesimleri dışlayan siyaset tarzının etkili olduğu görülmektedir.[177]

Devletin, haraç, cizye, fey, zekât ve öşür gibi gelirlerine rağmen mali düzendeki bozukluk, paylaşımdaki eşitsizlik, saraylardaki lüks ve israf toplum tabakaları arasında ciddi dengesizliklere sebep olmuştu. Mutluluk ve refah belirli bir çevre ile sınırlı kalmış ve bütün topluma yayılamamıştı.[178] Aynı şekilde kaza sistemine yöneticiler tarafından müdahale edilmesi ve rüşvetin yayılması da bu dengesizlikte etkili olmuştu. Diğer yandan orduda; Türkler, Deylemliler, Araplar, Mağripliler ve diğerleri arasında bölünmeler vardı. Her sınıf kendi etnik grubunun yanında yer alıyordu. Diğerlerini ise düşman olarak görüyordu.[179] Bu da doğal olarak çatışma ve huzursuzluğa sebep olmuştu.

Büveyhî Emirlerin, tüm toplumu kuşatan bir siyaset izlememeleri ve kendilerine yakın gördükleri gruplara daha toleranslı davranmaları da mali dengesizlikte ve bunun topluma yansımasında etkili olduğu gözükmektedir.

3. Kültürel Durum

Bakıllanî çağında kültürel açıdan yaşanan zenginlik Me'mun zamanında başlatılan ilmi faaliyetleri andırır nitelikte olduğunu ifade etmek mümkündür. Halife Me'mun farklı olana imkân tanımış ve değişik kültürlerin birikiminden faydalanmayı bir ilke edinmişti. Benzer bir yaklaşım bu asırda da karşımıza çıkmaktadır.

Halife ve Emirler ilme, âlime ve kütüphaneciliğe önem vermişlerdi. Bunun en güzel örneklerinden biri Halife ve Emirlerin belirli günlerde düzenlemiş oldukları ilim meclisleridir. Aynı şekilde bürokratlar, vezirler ve ilim adamları da ilim meclisleri düzenleyenler arasındaydı. Bu toplantılarda farklı konular ele alınıp tartışılıyordu. Bu ilim meclislerinin en önemli özelliklerinden biri de farklı görüşlere mensup ilim adamlarının bu toplantılara iştirak edip özgürce görüşlerini söyleyebilmeleriydi. Şiî âlimlerden Şeyh Müfid (v. 413/1022), Şerif Murtaza (v.

---

177 Daha fazla bilgi için bkz: Muhammed el-Hudari Bek, **Muhadaratu Tarihi'l-Ümemi'l-İslamiyye (ed-Devletü'l-Abbasiyyetü),** Beyrut, Daru'l-Marife, , t.y., s. 381-382.

178 Ahmed Emin, **Zuhru'l-İslam,** c.I, s.124.

179 Ahmed Emin, **Zuhru'l-İslam,** c.I, s.120.

437/1044), Mutezili âlimlerden Kadı Abdulcebbar (v. 410/1025), Ebû'l-Hüseyin Tayyip el-Basri (v. 436/1044) ilim meclisi düzenleyen âlimlerden bir kaçıdır.[180]

İlim ve edebiyat meclisi düzenleyenlerden biri de Büveyhî sultanı Adududdevle'dir. Cuma günleri düzenlenen bu meclislere farklı görüşlerden ve farklı mezheplerden âlimler davet edilirdi. Bazen farklı beldelerdeki âlimlere davetiyeler gönderilir ve onların da bu meclislere katılmaları sağlanırdı. Bununla tekdüzeliği ortadan kaldırmak ve hakikatin ortaya çıkması amaçlanırdı. Bazen bu meclislere bizzat Sultanlar başkanlık yapmıştır.

Adududdevle Şiraz'da Cuma namazı sonrası gerçekleştirilen bu meclislerine muhalif kanattan da âlimlerin katılmasını Mutezili Kadı'l-kudâtı, Bişr b. Hüseyin'den istemiştir. Bişr b. Hüseyin sultanın bu teklifine önce sıcak bakmamıştır. Hatta Ehl-i sünneti yetersiz olmakla suçlamış ve Mutezileyi övmeye başlamıştır. Sultanın farklı görüşlere sahip âlimlarin bulunabileceğini söylemesi üzerine Basra'da Ebû'l-Hasen el-Bâhili diye adlandırılan bir Hoca ile Bâkıllânî denen bir genç olduğu zikredilmiştir. Bunun üzerine sultan bu gence ve hocaya davetiye göndertmiştir. Bâkıllânî'de bu davete icabet etmiştir. Bir Cuma namazı sonrası Şiraz'da gerçekleştirilen bu ilim meclisine Bağdat Mutezili âlimlerinin reisi Ahdab, Basra Mutezili âlimleri ve önde geleni Ebû İshak en-Nusaybini ve Ehl-i sünneti temsilen Bâkıllânî katılmıştır. Meclise bizzat Adududdevle başkanlık yapmış ve tarafsız davranmıştır. İlk olarak Mutezili âlim Ahdab "Teklifi Ma La Yutak" (İnsanın güç yetiremeyeceği bir şeyle sorumlu tutulması) konusunu gündeme getirmiştir. Ahdab, Bâkıllânî'yi zor duruma düşürmek için ilk olarak onun görüşlerini ortaya koymasını istemiştir. Bâkıllânî detaylı bir şekilde görüşünü ortaya koyarken onunla aynı fikirde olmayan Ahdab sözünü kesmek istemiştir. Ahdab'ın bu tavrından rahatsız olan Adududdevle ; "Bu hoca tüm yönleriyle meseleyi ortaya koymuştur. Senin onu ayıplamana ve araya girmene gerek yok. Ben sizi âlimlere yakışmayan üstünlük taslamanız için toplamadım. Ben sizi faydalı bir sonuç ortaya çıksın diye topladım" diyerek itiraz etmiş ve Bâkıllânî'nin sözüne devam etmesini istemiştir. Adududdevle bu hususta âlimlerin görüşlerini dinledikten sonra "Ru'yet" (Allahın ahirette görülmesi) konusunda "Ebû İshak en-Nusaybini, ne düşünüyor?" diyerek farklı bir

---

[180] Muharrem Akoğlu, **Büveyhiler Döneminde Mu'tezile,** s. 201.

tartışma başlatmıştır. Ebû İshak en-Nusaybini gerekçelerini ortaya koyarak ru'yeti inkâr etti. en-Nuysaybini'nin ardından söz alan Bâkıllânî ru'yetin mümkün olduğunu delilleriyle ortaya koydu. Bâkıllânî'den etkilenen Adududdevle tahtından inerek Bâkıllânî'nin yanına oturdu. Daha da ileri giderek o tahtın Bâkıllânî'ye daha layık olduğunu söylemiştir.[181]

Âlimlerin devlet başkanlarına kitap hediye etme geleneği Büveyhîler döneminde de yaşatılmıştı. Büveyhî Emirlerinden Adududdevle'ye birçok kitap yazılıp hediye edilmiştir. Adududdevle Bağdat'ta büyük bir hastahane yaptırmış ve bütün ihtiyaçlarını karşılamıştı. İlme katkı amacıyla Büveyhî Vezirlerinden Ebû Nasr Sâbûr b. Ezdeşir'de hicri 382'de Kerh mahallesinde bir "dâru'l-ilim" yaptırmış ve buraya birçok kitap bağışlayarak âlimlere vakfetmişti.[182]

Bâkıllânî döneminde yapılan ilim meclisleri geleneğinin ilmin gelişmesine ve halkın kültürünün gelişmesine katkı sağlamıştır. Çünkü bu meclislerde yapılan tartışmalara halkta katılabilmekteydi. Bu da bu meclislerde ele alınan konuların toplumun değişik kesimlerine ulaşmasına imkân sağlamıştır. Bu dönemde halk genellikle günlük hayat ve inançla ilgili soruları güvendikleri âlimlere sormuş ve cevap vermelerini istemişlerdir. Halkın bu yaklaşımı mesail ya da cevabat denilen risale ve eserlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.[183] Bu meclisler ve halkın ihtiyaçlarının karşılanması için yazılan eserler dönemin ilmi hareketliliğini ve kültürel seviyeyi göstermesi açısından önemlidir.[184]

Bu dönemin öne çıkan özelliklerinden biri de gerek siyasilerin gerekse diğer ilim adamlarının kütüphane kültürüne önem vermeleridir. Bu dönemde Bağdat, Şiraz, Basra, Rey ve İsfahan şehirlerinde yeni kütüphaneler kurulmuş ve mevcut olanlar da en parlak dönemini yaşamıştır.[185] Aynı şekilde Halifelerin katkılarıyla

---

181 Kadı İyaz, **Tertibu'l-Medarik,** c. I, s. 483. Akoğlu, **Büveyhiler Döneminde Mu'tezile,** s. 205.

182 Hasan Bâşâ, **Dirasat fi Tarihi'd-Devleti'l-Abbasiyye,** Matbaatu Camiati'l-Kahire, Daru'n-Nehdati'l-Abbasiyye, 1990, s.104. Ayrıca Adududdevle'nin imar ve kültürel faaliyetleri için bkz: Ahmet Güner, **Büveyhilerden Adududdevle ve Dönemi,** Yayınlanmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniv. SBE, İzmir, 1992, s. 168 vd.

183 Halil İbrahim Bulut, **Şeyh Müfid ve Şîa'da Usûlî Farklılaşma Şüreci**, İzmir, Yeni akademi yay, 2005, s. 82.

184 Muharrem Akoğlu, **Büveyhiler Döneminde Mu'tezile,** s. 207.

185 Masudul Hasan, **Hıstory Of Islam**, Islamic Publications Ltd., Lahor, 1987, c. I, s. 366; Erdoğan Merçil, "Büveyhiler" **DİA**, VI, 1992, s. 499.

kurulan saray kütüphanelerinin yanında mescitlerin, medreselerin, hatta hastahanelerin de kütüphaneleri vardı. Hicri dördüncü yüzyılın başlarında Abbasi halifesi Mustansır Billâh Bağdat'ta el-Kameriyye diye bilinen mescidi restore ettirdiğinde mescidin içine farklı ilimleri kapsayan ve birçok kitaptan oluşan bir kütüphane yaptırdı. Aynı zamanda bu kütüphaneden sorumlu ilmine ve yetkinliğine güvenilen bir görevli atadı.[186] Benzer şekilde Büveyhî Emirlerinden Bahauddevle'de hicri 382 tarihinde Sâbûr Kütüphanesini inşa ettirdi. Bu kütüphane de farklı branşları içeren on bin ciltten fazla kitap bulunmaktaydı. Bu kütüphaneyi özel kılan şartlardan biri de burada bulunan kitapların müellif hattı olmasıydı. Çünkü bu kütüphaneyi ziyaret eden âlimlerin, şairlerin ve ediplerin çoğu yazdıkları eserin bir nüshasını kütüphaneye bağışlarlardı. Kütüphane, araştırmacılara ve halka hizmetini hicri beşinci yüzyılın ortalarına kadar sürdürdü. Bu tarihlerde Kerh mahallesinde çıkan bir yangında bu kıymetli eserlerin birçoğu yok oldu.[187]

Bunların yanında kısmen Emeviler döneminde de mevcut olan hastahane kütüphaneleri geleneği bu dönemde de varlığını sürdürdü. Bu kütüphanelerde daha çok hastalıklarla ilgili çeşitli ilmi eserler bulunurdu. Bununla birlikte farklı branşlarda eserlerde mevcuttu. Aynı zamanda tıp öğrencilerine bu kütüphanelerde öğrendikleri teorik bilgileri uygulama imkânı da sağlanıyordu.[188]

Kültürün önemli unsurlarından biri de spor ve eğlencedir. Bu asırda halife ve diğer devlet erkânının spor ve eğlence alışkanlıklarından bir kısmını atalarından tevarüs etmişler, bir kısmını ise Abbasi toplumunun bir parçasını oluşturan diğer kültürlerden almışlardı.

Bu dönemin öne çıkan sporlarından biri at yarışlarıydı. At yarışları, halife, komutan, bürokratlar ve halkın eğlenmesi için yapıldığı gibi askeri eğitim amacıyla da yapılırdı. At yarışlarında ödüller bizzat halife ya da diğer ileri gelenler tarafından verilirdi. Halife ve Emirler at beslemeye büyük önem verirlerdi.[189]

---

186 Hüseyin el-Hâc Hasan, **Hadaratü'l Arap fi Asri'l-Abbasi**, Beyrut, Müessesetu'l-Câmiiyye Liddirâsâti ve'n-Neşr ve't-Tevzi, 1994. s. 39.
187 Hüseyin el-Hâc Hasan, **Hadaratü'l Arap fi Asri'l-Abbasi,** s. 41.
188 Hüseyin el-Hâc Hasan, **Hadaratü'l Arap fi Asri'l-Abbasi,** s. 43.
189 Nahide Bozkurt, **Abbasiler**, s. 178-180.

Yüksek tabakaların oynadığı oyunlardan polo (farsça çevgan), okçuluk, kargı atmak, cirit, kılıç oyunu açık havada yapılan sporlardandı. Ok atmanın askeri bir yönü olduğu için bu spora önem verilir, at sırtında veya ayakta yapılan okçuluk yarışmaları düzenlenirdi. Halifeler, at sırtında oynanan tabtab oyununa (top ve tokmak oyunu), avcılığa ve güreş sporuna önem vermişlerdi. Güreş sporunu özellikle teşvik etmişler ve başarılı güreşçilerin devam edebilmesi için maddi destek sağlamaktan kaçınmamışlardır. Avcılıkta dönemin vazgeçilmez hobileri arasındaydı. Kaynaklarda yöneticilerin av partileri düzenledikleri ifade edilmektedir.[190]

Öte yandan "temizlik imanın yarısıdır"[191] hadisinin bir gereği olarak Müslüman toplumlar temizliğe ayrı bir önem vermişlerdir. Bunun İslam tarihindeki en güzel göstergelerinden biri hamamlardır. Hz. Peygamberden önce Arap toplumunda hamam kültürü yoktu. Temizliği imanın bir gereği kabul eden Hz. Peygamberden sonra bu anlayış beraberinde bir takım kurumların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Halife el-Muktedir (v. 295/908) zamanında Bağdat'ta yirmi yedi bin halk hamamı bulunuyordu. Daha sonraki dönemler de bu sayının altmış bine ulaştığı söylenmektedir. Hamamlar temizliğin yanında lüks ve eğlence mekânları olarak ta fonksiyon icra etmekteydi.[192] Saraylarda hamamın bulunması ve toplumda sayıları binleri bulan hamamların mevcudiyeti Abbasi halkının temizliğe verdiği önemin göstergelerindendir.

4. Dini ve Mezhebi Durum

Bâkıllânî'nin daha iyi anlaşılabilmesine katkı sağlayacağı için Bâkıllânî dönemindeki veya daha öncesinde Abbasîlerdeki dini ve mezhebi durumun tespit edilmesi gerekmektedir. Bu nedenle burada Bâkıllânî dönemi esas alınarak Abbasilerde dini ve mezhebi durum hakkında kısa bilgi verilmesi yerinde olacaktır.

---

190 Philip K. Hitti, **Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi**, Çev: Salih Tuğ, Boğaziçi yay., İstanbul, 1995, c. II, s. 520-524; H. İbrahim Hasan, **İslam Tarihi,** c. IV, s. 434-436.

191 **Sünen-i Tirmizi,** Bab-ı…, c. V, s. 536. Muhammed b.İsa b. Sevra b. Musa b. Dahhak et-Tirmizi (v. 279), **Sünen-i Tirmizi**, Thk: Komisyon, 2.bs, Mısır, Şeriketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa Albani el-Halebi, 1975.

192 William Hazin, **el-Hadaratu'l-Abbasiyye**, 2. bs, Beyrut, Daru'l-Meşrık, 1986, s. 38-39; Hitti, **Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi,** s. 519-520.

Abbasilerdeki dini hayata ve Müslümanların mezhebi durumuna bakıldığında bir çeşitlilik ve zenginlik göze çarpar. Öncelikle dini açıdan bakıldığında Abbasi topraklarında Yahudi, Hristiyan, Mecûsi, Hindu ve Sabîlerden oluşan dini azınlıkların yaşadığı görülmektedir. Bu azınlıkların kültürlerine, dillerine ve dinlerine karışılmamıştır. İbadetlerini yerine getirme konusunda herhangi bir sınırlama ile karşılaşmamışlardır. Geniş bir din hürriyetine sahip olan Yahudi ve Hristiyanlar dini inanç ve vecibelerini güven içinde yerine getirebiliyorlardı. İnançlarına müdahale bir yana Halifeler onların korunmasını emretmiş ve törenlerine katılmışlardır.[193] Özellikle şehirlerde yaşayan Yahudi ve Hristiyanlar mali, idari ve çeşitli meslek dallarında önemli bir mevki elde etmişlerdi.[194] Bunun yanında diğer azınlıklardan farklı olarak önemli idari görevlere getirilmişlerdir.[195]

Abbasiler dönemi fıkhi mezheplerin dağılımına ve etki alanlarına bakıldığında 306/918 yılında Şafi, Maliki, Sevri, Hanefi ve Davudiyye mezheplerinden söz edilebilir. Bunlardan Şafi mezhebi daha çok Mekke, Medine, Mısır ve Afrika'da etkindi.[196] Irakta fazla taraftarı yoktu. Mekke ve Medine'de kadılar ve imamlar Şafi mezhebine mensuptu. Bağdat'ta 338/949 yılında Kâdı'l-Kudât Şafi mezhebine mensup birisiydi. Fakat bu istisnai bir durumdu. Çünkü bu bölgede ağırlıklı olarak kadılar Hanefi mezhebine mensuptu. Şafilerin Şam ve Mısır'da da taraftarları vardı. Muhammed b. Osman ed-Dımeşkî 302/914 Şafi mezhebine mensup birisi olarak Mısır'da kadı olmuştu. Bu tarihten sonra Mısır ve Şam'da kadılık görevini ağırlıklı olarak Şafiler üstlendi. Şafiler Mısır'da Malikilerle çekişme halindeydi. Her iki tarafın camilerde, onlarca halkadan oluşan ilim meclisleri olurdu. Bunların çokluğuna mukabil Hanefi mezhebine mensup birkaç ilim halkasından söz edilebilir. Diğer taraftan Maliki mezhebinin tartışmasız en büyük etki alanı Kuzey Afrika ve Endülüs'tü.[197] Sorunların çözümünde naslarla birlikte aklı da önceleyen Hanefi mezhebi ise Irak'ta etkindi. Kadılar genel olarak Hanefi mezhebinden atanırdı. Mağrip ülkelerinde Malikilerin yanında Hanefilerin de etkinliği söz konusuydu.

193 Hasan İbrahim Hasan, **İslam Tarihi,** c. IV, s. 391.
194 Hitti, **Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi,** c. II, s. 541 vd.
195 Erdoğan Merçil, "Büveyhiler", **DİA,** VI, 1992, s. 496-500.
196 İbrahim Eyyup, **Tarihu'l Abbasi (siyasi ve hadari),** 1. bs., Beyrut, Şeriketü'l-İlmiyye Li'l-Kitab, 1989, s. 266-267.
197 İbrahim Eyyup, **Tarihu'l Abbasi,** s. 266-267.

Esnekliği dolayısıyla Fatımiler tarafından diğer mezheplere tercih ediliyordu.[198] Hanefi mezhebinin esnek olması ve yeni sorunlara çözüm üretme potansiyeline sahip olması dolayısıyla mevali tarafından olduğu kadar Araplar tarafından da kabul görmesini sağlamıştı.

Öte yandan naslara bağlılığı ile bilinen Hanbeliler ağırlıklı olarak Bağdat'ta bulunuyorlardı. Hicri dördüncü asırdan sonra Irak'ın dışına çıkabilmişlerdir.[199] Ehl-i Hadis olarakta bilinen Hanbeliler zaman zaman yönetimi sıkıntıya sokuyorlardı. Özellikle Sünnilik içinde yer alan Eş'arilere karşı sert davrandıkları için Eş'ari âlimlerden bir kısmı Bağdat'ı terk etmek zorunda kalmıştı. Şiîlerin mescitlerine saldıran Hanbeliler aynı şekilde Şafilerin medreselerine de saldırıda bulunmuşlardır.[200] Mezhep taassubuyla hareket eden ve kendilerinin dışındakilere hayat hakkı tanımayan Hanbeliler Muhammed b. Cerir et-Taberi 310/923'te vefat ettiğinde gömülmesine müsade etmediler. Mülhid olarak tanımladıkları Taberi ancak geceleyin defnedilebilmiştir. Taberi'ye olan bu öfkelerinin sebebi Taberi'nin Ahmed b. Hanbel'i bir hadis âlimi olarak görmesi bir fakih olarak görmemesi gösterilmektedir.[201]

Ana hatlarıyla fıkhi mezheplerin durumu ortaya konduktan sonra siyasi yönü ağır basan mezheplerin bu dönemdeki faaliyetlerine de temas etmek yerinde olacaktır.

Şîa, başlangıçta Emeviler'in zulmünden bıktıkları için Abbasileri desteklemişlerdir. İlk dönemde Abbasi halifeleri de onların bu desteğini karşılıksız bırakmamıştır. Öyle ki Halife Me'mun Ali er-Rıza'yı kendisine veliaht tayin edecek kadar ileri gitmiştir. Fakat bu iyimserlik uzun sürmemiştir. el-Mütevekkil halife olduğunda Şiîler açısından iyimserliğin yerini karamsarlık almıştır. Şiîler için yeniden tedhiş dönemi başlamıştır. Halife, Hz. Ali'nin ve Hz. Hüseyin'in türbesini yıktırmış ve böylece Şiîlerin nefretini kazanmıştır.[202]

---

198 Adam Mez, **el-Hadaratü'l-İslamiyye fi'l- Karni'r-Rabi el-Hicri**, Arapçaya Çev. Muhammed el-Hadi Ebû Zeyra, 2. bs., Kahire, Matbaatü'l-Cenne, 1947, c. I, s. 293-299.

199 William Hazin, **el-Hadaratü'l-Abbasiyye**, s. 153-154.

200 Emine Baytar, **Tarihu'l-Asri'l-Abbasi,** 4.bs, Menşuratı Camiati Dımeşk, 1996, s. 280-281.

201 İbn Miskeveyh, **Tecâribü'l-Ümem** c. V, s. 142.

202 Hitti, **Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi,** c. II, s. 677-678.

Bâkıllânî döneminin en önemli hanedanlarından biri 932-1062 yılları arasında Irak ve İran'da hüküm süren Büveyhîler'dir. Bu dönem bazı araştırmacılar tarafından "Şîî yüzyılı" olarak nitelenmektedir.[203] Muizzüddevle b. Büveyh (334-356), Bahtiyâr (356-367), Adududdevle b. Büveyh (367-372), Samsamuddevle (372-376), Şerefuddevle (276-379) ve Bahauddevle (379-403) bu dönemde Büveyhî Hanedanlığı'na başkanlık yapmıştır. Büveyhîler bu dönemde çok geniş bir alana yayılmışlardı. Kuzeyde Bizans, batıda Fatımiler, doğuda Sâmâniler ve Gaznelilerle komşu olmuşlardı. Bu kadar geniş bir coğrafyaya hükmetmelerine rağmen uzun süre iktidarda kalamamışlardır. Bunda ticarette başarısız olmaları ve uyguladıkları ayrıştırıcı siyasetin etkili olduğu gözükmektedir. Bunun en çarpıcı örneklerinden biri Muizzüddevle'dir. Mutî-Lillâh döneminde Büveyhî Emirliği yapan Muizzüddevle Şîî yanlısı bir politika izledi. Sahabenin önde gelenlerine hakaret edilmesini teşvik etti. Muizzüddevle'nin Şîîleri öne çıkaran ve Sünnileri dışlayan yaklaşımı Bağdat'ta çatışmalara sebep oldu. Bu yaklaşımın bir sonucu olarak 10 Muharrem352/8 Şubat 963 gününü kutlamak için halkın dükkânlarını kapatmalarını, ticaretle uğraşmamalarını, siyah elbiseler giyerek Hz. Hüseyin'in ölümünü anmalarını emretti. Aynı şekilde 18 Zilhicce 352, 7 Ocak 964 Gadîr-i Hum gününün bayram olarak kutlanmasını emretti. Bunlar için gece gündüz süren törenler düzenledi. Bu dayatmalar Sünnileri ciddi şekilde rahatsız etti. Sünnilerle Şiîler arasında çatışmalar meydana geldi. Çaresiz kalan Sünniler Gazneli Mahmut'tan yardım istemek zorunda kaldılar. Aynı şekilde Muizzüddevle ile Nasıruddevle arasında çıkan çatışmada Muizzüddevle'yi desteklemek için gelen askerler Sünnilere zarar verdiler ve on milyon dinar değerindeki mallarını gasp ettiler ve topraklarına elkoydular. Vergi memurları yeni toprak ağalarından vergi toplayamadılar. Bu, halka yeni vergilerin yüklenmesi şeklinde sonuçlandı. Bu ortamda birçok insan hayatını kaybetti. Muizzüddevle benzer uygulamalarını Bağdat'ın dışındaki yerleşim yerlerinde de uyguladı. Muizzüddevle'nin takip ettiği acımasız ve dışlayıcı siyaset Şîa'nın dışındaki grupların nefretine sebep olmuştu.[204] Muizzüddevle'den sonra emir olan

---

[203] Metin Bozkuş, **Büveyhiler ve Şîîlik**, s. 95; Ayrıca Büveyhiler sonrası Şiî faaliyetleri için bkz: Âdem Arıkan, **Büyük Selçuklular Döneminde Şîa,** Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniv. SBE, 2010, s. 114vd.

[204] Muhammed Hudari Bek, **Muhadaratu Tarihi'l-Ümemi'l-İslamiyye,** s. 382-383; Hasan Bâşâ, **Dirasat fi Tarihi'd-Devleti'l-Abbasiyye**, s. 98.

Adududdevle Sünniler, Şiîler ve diğer gruplar arasında denge politikası izledi. Yetkisini diğer grupları sindirmek için kullanmadı. İlme önem verdi ve farklı gruplara mensup âlimlere saygı gösterdi. Bu sebeple olmalı ki oğlu Samsamuddevle'yi eğitmek için Sünni bir âlim olan Bâkıllânî'yi görevlendirdi. Aynı şekilde kızını, Abbasi halifesi Tâi-Lillâl ile evlendirdi. Fakat bu evlilikten beklediği neticeyi alamadı.[205] Her ne kadar Adududdevle fakirleri gözetip toplumda denge politikası izlese de yönetiminin sonlarına doğru koymuş olduğu vergiler hoş karşılanmadı ve tepkilere sebep oldu.[206]

Bu dönemde Abbasileri uğraştıran fırkalardan biri de Karmatîler'dir. Hicri üçüncü yüzyılın sonlarından beşinci yüzyıla kadar devam eden Karmatîler genel kabule göre Zenc isyanından sonra ortaya çıkmışlardır. Bâtınîyye olarakta isimlendirilen Karmatîler, Irak, Suriye, Yemen ve Bahreyn'de etkili olmuştur.[207] Miladi 868 ile 883 yılları arasında Bağdat'ta baş gösteren ve Abbasileri zor durumda bırakan Zenc isyanına Karmatîler ellerinden gelen katkıyı sağlamaktan geri durmamışlardır.[208]

Kelb Kabilesi'nin desteğini alan Karmatîler, Busra, Taberiye ve Hit gibi yerleri aldıktan sonra Şam'a saldırdı. Hicri 297'de hacdan dönen bütün hacıların mallarına el koyup öldürdüler. Halife Müktefî-Billâh (v. 295/908) üzerlerine ordu gönderip, Karmatîler'in çoğunu etkisiz hale getirdi. Fakat bir kısmı kaçmayı başardı. Ebû Said el-Hüseyin b. Behram el-Cennabi 281/894'de Bahreyn'de bir emirlik kurmayı başardı.[209] 294/902'te Yemame'yi ardından Amman'ı da topraklarına kattı. 301/914'te Ubeydullah el-Mehdi'nin düzenlediği bir suikast sonucu öldürüldü. Yerine oğlu Ebû Tahir Süleyman geçti. Karmatîler hacıların yolunu kesmeye ve Irak'ın güvenliğini tehdit etmeye başladılar. Karmatîler 318/930'da Mekke'yi ele geçirdi. Mekkelileri ve ziyaretçileri cezalandırdılar. Mallarını gasp edip bir kısmını öldürdüler. Karmatîler, Müslümanların mallarına ve canlarına zarar vermekle kalmadılar. Kâbe'ye de zarar verdiler. Kâbe'nin kapısını yerinden söküp örtüsünü ve

---

205 Erdoğan Merçil, "Büveyhiler", **DİA,** VI, 1992, s. 499.

206 Muhammed Hudari Bey**, Muhadaratu Tarihi'l-Ümemi'l-İslamiyye**, s. 396.

207 Hasan Bâşâ, **Dirasat fi Tarihi'd-Devleti'l-Abbasiyye,** s. 80.

208 Muhammed b. Cerir et-Taberi (v. 310), **Tarihu't-Taberi**, 2.bs, Beyrut, Daru't-Turas, 1387, c. X, s. 27; Hitti, **Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi,** c. II, s. 687.

209 Hasan Bâşâ, **Dirasat fi Tarihi'd-Devleti'l-Abbasiyye,** s. 82-83.

Hacerü'l-Esved'i çaldılar. Elli bin dinar mukabilinde yerine konulması teklifine karşılık 'biz onu bir emirle aldık ancak bir emirle yerine koyarız' şeklinde karşılık vermişlerdir. Fakat Fatımi halifesi Mansur'un isteği doğrultusunda 339/951 yılında Senber b. Hasan, Hacerü'l-Esved'i yerine koymuştur.[210]

Muizzüddevle (v. 356/967) Basra'yı aldığında Karmatîler bunu nüfuzlarına yapılmış bir saldırı olarak kabul edip Muizzüddevle'ye bir elçi gönderdiler. Elçi, Muizzüddevle tarafından iyi karşılanmadı. Bunun üzerine Karmatîler Basra'ya bir askeri birlik gönderdiler. Umman emiri de Karmatîler'e destek oldu. Fakat başarılı olamadılar. Bu hadise Büveyhîlerin Umman'ı da ele geçirmesi ile sonuçlandı.[211]

Karmatîler doğu tarafında da faaliyetlerine devam ettiler. Rey'de 299-311/911-923 yılları arasında baş dâî Ebû Hatim er-Razi idi. Razi, Azerbaycan, Cürcan ve Taberistan'a dâîler göndererek mehdinin çıkacağı inancını yaymaya çalıştı. O kadar yoğun bir propaganda yaptılar ki Sâmâni hükümdarlarından II. Nasr b. Ahmed mezheplerine katılmıştı. Sünni halkın tepkisi üzerine II. Nasr b. Ahmet görevinden alıp yerine I. Nuh'u getirdiler. Bu süreçte Karmatîler takip edilmiş ve Nesefi gibi önde gelenleri idam edilmiştir (332/943). Baskılara rağmen bölgedeki Karmatî faaliyetleri Nesefi'nin oğlu Mesut ve Ebû Yakup es-Sicistânî tarafından yürütülmüştü. Fatımi halifesi Muiz-Lidinillâh 341/953'te halife olunca bütün Karmatî-İsmailileri bir çatı altında toplamak istedi. Muiz-Lidinillâh'ın bu girişimi başarılı oldu. Ebû Yakup es-Sicistânî Fatımi davetini kabul etti. Nesefi ve Ebû Hatim er-Razi'nin Yeni Eflatuncu kozmoloji anlayışlarının Fatımi-İsmaili düşünce içinde yer almasına müsaade edildi. Böylece Horasan, Maveraünnehir, Sistan ve Sind bölgelerindeki Karmatîler Fatımiler'i desteklemeye başladılar. Fakat Deylem, Azerbaycan, Güney Irak Karmatîleri Fatımi-İsmaili davete katılmayı istemediler.[212]

Karmatîler ikiye bölündükten sonra güçleri azaldı. Bir kısmı Fatımiler'in elinde oyuncağa dönüşürken diğer bir kısmı da Büveyhîler'in elinde kukla olmuştu. Büveyhîler 375/986 da Karmatîler'e sert bir darbe indirdi. Böylece Karmatîler, Irak'tan ve Şam'ın kırsal kesiminden Bahreyn'e çekilmek zorunda kaldılar. Gâlî-

---

210 Muhammed Hudari Bey, **Muhadaratu Tarihi'l-Ümemi'l-İslamiyye,** s. 353; Hasan Bâşâ, **Dirasat fi Tarihi'd-Devleti'l-Abbasiyye,** s. 83-84.

211 Faruk Ömer Fevzi, **el-Hilafatü'l-Abbasiyye,** c. II, s. 93.

212 Geniş bilgi için bkz: Sabri Hizmetli, "Karmatîler" **DİA**, XXIV, 2001, s. 510-514.

Bâtınî bir fırka olan Karmatîler Âl-i Cennabî soyuna dayalı olarak varlıklarını onbirinci yüzyılın sonlarına kadar Bahreyn'de sürdürmüşlerdir.[213]

Hicri dördüncü yüzyılda etkili olan mezheplerden biri de Mutezile'dir. Mutezile en parlak dönemini Abbasiler zamanında yaşamıştır. Hârûnürreşid halife olduğunda Mutezili âlimlerin bir kısmını irşat faaliyetlerinde bulunmak üzere istihdam etti. Emin (v. 198/813) döneminde devlet nezdinde itibar kaybına uğradılar. Me'mun (v. 218/833), Araplara ve İranlılara karşı Türklerden,[214] Ehl-i sünnet ve Şîa'ya karşı Mutezile'den yardım almıştır. Bişr b. Mu'temir, Sümâme b. Eşres, İbn Ebi Duât gibi Mutezili âlimler halifeyi etkiledi. Dolayısıyla görüşlerini devletin resmi ideolojisi haline getirmişlerdi. İbn Ebi Duâd'ın katkılarıyla Kur'an'ın yaratılmış olduğu fikri halife tarafından kabul edildi (218/833). Bu yaklaşımı kabul etmeyenlere halife tarafından baskı uygulandı. Bu uygulama Mu'tasım-Billâh (227/842) ve Vasık-Billâh dönemlerinde de devam etti.

Mütevekkil-Alellah (232/847) iktidara gelince Mutezilenin yönetimdeki etkinliğine son verdi. Âlimlerin kelam konularını tartışmaları yasaklandı. Kur'an ve Hadis öğretimi ile uğraşmaları istendi.[215] Mutezile duraklama dönemine girdi. Teori ile pratik arasındaki çelişki Mutezileyi zor duruma soktu. İbnu'r-Ravendi'nin Mutezile'den ayrılıp Şîa'ya katılması[216], Maturidiyye ve Eş'ariyye ekollerinin ortaya çıkması Mutezileyi olumsuz yönde etkilemiştir.[217] Mutezile zaman zaman kendine gelmeye çalışmışsa da toparlanamamıştır.

Abbasiler 320/932'de merkezi otoriteyi kaybetmiştir. Böylece bölgesel yönetimler ortaya çıkmıştır. Bu bölgesel yönetimlerden biri de 932-1062 yılları arasında hüküm süren Büveyhîler'dir.[218] Mutezile, Büveyhîler döneminde yeniden toparlanma sürecine girmiştir. Bunun en iyi örneklerinden biri Büveyhî hükümdarı Adududdevle'nin Sahib b. Abbad'ı vezir yapması ve Kadı Abdulcebbar'ı kâdı'l-

---

213 Mumammed Hudari Bek, **Muhadaratu Tarihi'l-Ümemi'l-İslamiyye,** s. 134-135.

214 Mehmet Ümit**, Zeydiyye-Mutezile Etkileşimi (Zeyd b. Ali'den Kası er-Ressi'nin Ölümüne Kadar)**, İstanbul, TDV Yayınları(İSAM), 2010, s. 183.

215 Mehmet Ümit, **Zeydiyye-Mutezile Etkileşimi,** s. 186-188.

216 İlhan Kutluer, "İbnu'r-Ravendi", **DİA**, XXI, 2000, s. 180.

217 Zühdi Carullah, **el-Mutezile**, 6. bs., Beyrut, Müessesetü'l-Arabieyyeti'd-Dirasat ve'n-Neşr, 1990/1410, s. 262-263.

218 Erddoğn Merçil, "Büveyhiler", **DİA**, VI, 1992, s. 496-500.

kudatlığa getirmesidir. Fakat kazandıkları itibarı devam ettirmeleri uzun sürmedi. Sahib b. Abbad'ın ölümüyle devlet katındaki itibarlarını kaybetmeye başladılar.[219] Kâdir-Billâh'ın hilafet makamına gelmesiyle Mutezile hızlı bir çözülme sürecine girdi.[220]

Büveyhîler döneminde etkili olan Mutezile, siyasilerinde katkılarıyla Bağdat, Hemedan, Ahvaz, Musul, Kirmanşah, Kuhistan, Taberistan, Deylem, Şiraz ve Yezd bölgelerinde mezheplerine yayma imkânı bulmuşlardır.[221]

Mutezile'nin görüşleri halk tarafından kabul görmediği için Endülüs'te küçük gruplar halinde var olabilmişlerdi. Mutezile'nin fikirleri belli bölgelerde ve ilmi toplantılarda ancak dile getirilebiliyordu. Bunda toplumun Maliki mezhebi eksenli şekillenmiş olmasının etkisi büyüktü.[222] Ayrıca Mutezile mezhebi mensuplarının "Ehl-i Bid'at" olarak görülmesi de bu mezhebin Endülüs'te tutunması ve yayılmasının önündeki en büyük engeldi. Aynı şekilde Endülüs'te Mutezile mezhebinin önde gelenleri zındık olarak suçlanmış ve itibar kaybına uğratılmışlardır.[223]

Günümüzde Şiî gruplar içinde ve Yemen'deki Zeydiler arasında Mutezili fikirler varlığını sürdürmektedir.[224]

A- MÜELLİFİN HAYATI

Tam adı Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basri el-Bâkıllânî'dir. Babası bakla yetiştirmek veya satmakla geçimini sağladığı için İbnü'l-Bâkıllânî ve Bâkıllânî olarak anılmıştır.[225] Kaynaklar Basra'da dünyaya geldiğini belirtmekle birlikte doğum tarihi konusunda kesin bir bilgi vermezler. Müellifin hayatındaki bazı olaylara dayanarak 330 (941-942) yılları civarında doğduğu sanılmaktadır. Sadece Zirikli, müellifin 367-371 (977-981) yılları arasında otuz

219 Muharrem Akoğlu, **Büveyhiler Döneminde Mu'tezile,** s. 215 vd.
220 Muharrem Akoğlu, **Büveyhiler Döneminde Mu'tezile,** s. 245 vd.
221 Geniş bilgi için bkz: İlyas Çelebi, "Mutezile" **DİA,** XXXI, 2006, s. 391-401.
222 İbn Hazm, **Dinler ve Mezhepler Tarihi (el-Fasl),** c. I, s. 82-86;
223 Mehmet Dalkılıç, **İbn Hazm'a Göre İslam Mezhepleri,** 1.bs, İstanbul, Lale Kitap Evi, 2005, s. 171 vd.
224 Geniş bilgi için bkz: K.V.Zettersteen, "Mutezile", **İ.A.,** VIII, 1960, s. 757-764.
225 Sem'ani, **el-Ensab**, c. II, s. 52.

yaşlarında iken Adududdevle tarafından saraya çağrılıp bazı görevlerde istihdam edildiğinden hareketle doğum tarihi hakkında bir tahminde bulunmaktadır.[226]

Abbasiler'in son dönemi ile Büveyhîler'in ilk döneminde yaşayan Bâkıllânî ilk tahsilini Basra'da yapmıştır. Daha sonra ilim merkezi olması dolayısıyla tahsilini tamamlamak için Bağdat'a gitti ve ünlü âlimlerden ilim tahsil etti. Bâkıllânî İbn Malik el-Kati'i, Ebi Muhammed İbn Masi, Ebi Ahmed el-Hüseyin b. Ali el-Nisâbûrî'den Hadis, İbn Mücahit et-Tâi'den kelam, İbn Mücahid eş-Şirazi'den usulü fıkıh, Ebû Zeyd Kayravani'den fıkıh ve İbn Sem'un'dan ahlak ilimlerini tahsil etmiştir. Tahsilini tamamladıktan sonra Basra'ya döndü. Burada ilmi faaliyetlerini mansur camisinde sürdürmüştür.[227] Bâkıllânî Sağr'da kadılık görevinde bulunmuştur.[228] Bundan dolayı kadı unvanıyla meşhur olmuştur. Bâkıllânî Adududdevle'nin daveti üzerine çeşitli mezheplere mensup âlimlerle münazarada bulunmak üzere Şiraz'a gitmiş[229] ve bu münazaralarda ehl-i sünet'i temsil etmiştir. Bâkıllânî bu tartışmalarda üstünlüğünü ortaya koymuştur. Aynı şekilde Adududdevle tarafından papazlarla bazı dini hususları tartışmak üzere Bizans'a gönderilmiştir.[230] Bâkıllânî Hristiyan patrikleri ile teslis, İsa'nın durumu, Hz. Aişe ve Hz. Meryem'in dini-beşeri durumuyla ilgili yapılan tartışmalarda da Hristiyan din adamlarını susturmuş ve kendisine hayran bırakmıştır.[231]

Bâkıllânî 23 Zilkade 403 (5 Haziran 1013) yılında Bağdat'ta vefat etmiştir. Birçok âlimin iştirak ettiği cenaze namazını oğlu Hasan kıldırdı. Nâşı ilk olarak Bağdat'taki evine konan Bâkıllânî daha sonra *Babu Harb* mezarlığına defnedildi.[232]

---

[226] Zirikli, **el-Âlâm**, c. VI, s.176.

[227] Şemsüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz ez-Zehebi, **el-İber fi Haberi Men Ğaber**, Thk: Ebû Hacer Muhammed b. Said ez-Zağlul, Daru'l Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, c. II, s. 207; Ebû'l-Felah Abdulhay b. Ahmed b. Muhammed b. İmad el-Hanbeli, **Şezeratu'z-Zeheb ve Ahbaru Men Zeheb**, Thk: Mahmut Arnavut, 1. bs, Daru İbn Kesir, Şam,1986, c. 5, s. 21.

[228] Kadı İyad, **Tertibu'l-Medarik,** c. VII, s. 45.

[229] Kadı İyad, **Tertibu'l Medarik** c. VII, s. 52-55.

[230] Ebû'l-Fida İsmail b. Ömer b. Kesir el-Kuraşi (v. 774), el-**Bidaye ve'n-Nihaye,** Thk: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, 1.bs, Daru Hicr, 1997, c.XV, s. 549.

[231] Hatîp el-Bağdâdî, (v. 463/1071), **Târîhu Bağdât**, Thk: Beşşâr Avvâd Marûf, 1.bs, Beyrut, Daru'l-Mağribi'l-İslami, 2002, c. III, s. 364.

[232] Bağdâdî, **Târîhu Bağdât**, c. III, s. 364.

1. İlmi Kişiliği

Bir yönüyle Abbasîlerin zayıfladığı, merkezi otoritenin, sahip olduğu sınırlar üzerindeki gücünün sınırlı hale geldiği, bunun sonucu olarak yeni devletlerin ortaya çıktığı kaotik bir ortam var. Diğer yönüyle İslami ilimlerin daha da geliştiği, çeşitli düşünce ekollerinin kökleştiği, ilim ve hikmetin merkezi kabul edilecek zengin bir kültür ortamına sahip Bağdat ve Basra şehirlerinde yetişen Bâkıllânî verâ sahibi, ibadete düşkün, hafızası güçlü, ikna kabiliyetine sahip, derin vukuflu, güzel konuşan, başarılı münazaralar yapan, zeki ve hazır cevap bir âlimdir. Bu özellikleri dolayısıyla kendisine "imamların imamı",[233] "şeyhü's-sünne, ümmetin dili"[234], "hicri dördüncü asrın müceddidi"[235] gibi ünvanlar verilmiştir. Zekâsı ve hazır cevap oluşuyla ilgili birçok rivayet vardır. Bunlardan biri şöyledir: Rafızı kelamcılardan İbnü'l-Muallim (Şeyh Müfid) Bâkıllânî'yi görünce arkadaşlarına "Şeytan geldi" diyerek alay etmesi, Bâkıllânî'nin de bu hakareti duyması üzerine İbnü'l-Muallime yaklaşarak "Biz şeytanları kâfirlerin üzerine göndeririz"[236] ayetini okuyarak karşılık vermesi kaynaklarda zikredilen hazır cevap oluşuyla ilgili örneklerden biridir.[237] Ayrıca Adududdevle tarafından 371/981 senesinde elçi sıfatıyla Bizans'a gönderilen Bâkıllânî, karşılama kuralları gereği imparatorun önünde yeri öpmesi gerekmektedir. Bâkıllânî bu teşrifat kuralını inanç ve yetişme tarzına uygun bulmaz ve reddeder. İmparator, Bâkıllânî'yi bu uygulamaya mecbur etmek için kabul salonunun önüne boyu kısa küçük bir kapı yaptırır. Bu hileyi fark eden Bâkıllânî de arkasını dönerek imparatorun huzuruna girer. Girdikten sonra doğrulur ve yüzünü imparatora döner. Bu da zeki olması ile ilgili kaynaklarda zikredilen misallerden biridir.[238]

Bâkıllânî'nin her gece kırk rekât nafile namaz kılıp otuz beş varak eser yazacak kadar ilme düşkün ve takva sahibi bir âlim olduğu da ifade edilmektedir.[239]

---

233 Sâlim Mahluf, **Şeceratü'n-Nur ez-Zekiyye**, c. I, s. 138.

234 Kadı İyaz, **Tertibu'l-Medarik,** c.VII, s. 44.

235 Ebû Muhammed Ali b.Süleyman el-Yafî**, Miratu'l-Cinan ve İbretu'l-Yekazan fi Marifeti Mayuteberu Min Havadisi'z-Zaman,** Thk: Halil Mansur, 1.bs, Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997, c.III, s.10.

236 Meryem Sûresi, 19/83.

237 İbn Asakir, **Tebyini Kizbi'l-Müfteri,** s. 218; İbn İmad, **Şezerâtu'z-Zeheb**, c. V, s. 21.

238 İbn Esîr**, el-Kamil fi't-Tarih**, c. III, s. 386; Bağdâdî, **Târîhu Bağdât,** c. III, s. 364; İbn Kesir, el-**Bidaye ve'n-Nihaye,** c. IV, s. 403; İbn Asakir, **Tebyini Kizbi'l-Müfteri**, s. 218.

239 Bağdâdî, **Tarihu Bağdad,** c. III, s. 364; İbn İmad, **Şezerâtu'z-Zeheb,** c. 5, s. 21.

2. Hocaları

Kaynaklar Bâkıllânî'nin farklı hocalardan ders aldığını ifade etmektedir. Bâkıllânî'nin ders aldığı hocalardan bir kısmını şöyle sıralayabiliriz:

Kelam

Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Mücahid et-Tâi (v.360/970).[240]

Ebû'l Hasan el-Bahili (v.370/980).[241]

Fıkıh Usulü

Ebû Abdullah Muhammed b. Hafif eş-Şirazi (v.371/981).[242]

Ebû Bekr el-Ebheri (v. 375/985).[243]

Fıkıh

Ebû Muhammed Abdullah b. Ebi Zeyd el-Kayravani el-Maliki (v.389/996).[244]

Hadis

Ebû Bekir Ahmed b. Cafer b. Hamdan b. Malik el-Katiî (v.368/978).[245]

Ebû Muhammed Abdullah b. İbrahim Eyyub b. Masi (v.369/979).[246]

Ebû Ahmed el-Hüseyin b. Ali en-Neysabûrî (v.375/985).[247]

Ayrıca Ebû Ahmed el-Hasan b. Abdullah el-Askeri (v.382/992)[248] den belağat, Ebû'l-Hüseyin b. Sem'un Muhammed b. Ahmed b. İsmail el-Bağdâdî'den

---

240 Kadı İyad, **Tertibu'l-Medarik,** c. VI, s. 196; İbn İmad, **Şezerâtu'z-Zeheb**, c. IV, s. 383.
241 İbn Asakir, **Tebyini Kizbi'l-Müfteri,** s. 178.
242 İbn Esîr, **el-Kamil fi't-Tarih,** c. VII, s. 386.
243 Sâlim Mahluf, **Şeceratü'n-Nur ez-Zekiyye,** c. I, s. 138. Kadı İyad, **Tertibu'l-Medarik**, c. VI, s. 184.
244 Sâlim Mahluf, **Şeceratü'n-Nur ez-Zekiyye,** c. I, s. 154.
245 Hatip el-Bağdâdî, c. III, s. 364; Sem'ani, **el-Ensab**, c. II, s. 52; İbn Kesir, el-**Bidaye ve'n-Nihaye, c.** XI, s. 403
246 Hatip el-Bağdâdî, **Târîhu Bağdât,** c. III, s. 364, Sem'ani, **el-Ensab**, c. II, s. 52; İbn Asakir, **Tebyini Kizbi'l-Müfteri, s.** 217.
247 Hatip el-Bağdâdî, **Târîhu Bağdât,** c. II, s. 455, Sem'ani, **el-Ensab,** c. II, s. 52; İbn Asakir, **Tebyini Kizbi'l-Müfteri,** s. 217.
248 Şihabuddin Yakut el-Hamevi (v. 626), **Mucemu'l-Üdeba**, Thk: İhsan Abbas, 1.bs, Daru'l-Ğarbi'l-İslami, Beyrut, 1414/1993, c. II, s. 913.

(v.387/997)[249] ve Muhammed b. Ömer el-Bezzaz'dan (v.374/984)[250] da dersler almıştır.

3. Talebeleri

İbn Asakir, "*Bâkıllânî İslam'ın kalelerinden bir kale idi. Onun ölümüne bidatçılar kadar sevinen olmadı*" der.[251] Bâkıllânî arkasında farklı İslam ülkelerine dağılmış azımsanmayacak bir âlimler topluluğu bırakmıştır. Bunlardan bir kısmı şunlardır:

Kadı Ebû Cafer Muhammed b. Ahmed es-Simnani (v.444/1052).[252]

Ebû Tahir el-Vaiz (v. 448/1056).[253]

Ebû Abdullah el-Ederi.[254]

el-Kadı Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed el-İsbahani (v.446/1054).[255]

Ebû Zerr Abdullah b. Ahmed el-Heravi (v.434/1042).[256]

el-Kadı Ebû Muhammed Abdulvehhab b. el-Bağdâdî (v.422/1030).[257]

Musa b. İsa b. Haccac el-Fasi el-Kayravani (v.430/1038).[258]

Ebû'l-Hasan es-Sükkeri (v.412/1021).[259]

Muhammed b. Hüseyin b. Musa en-Neysaburi (v.412/1021)[260]

---

249 Sübki, **Tabakatu'ş-Şafiiyyeti'l-Kübra**, c. III, s. 368; İbn Asakir, **Tebyini Kizbi'l-Müfteri,** s. 390.

250 Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkıllânî, **İcazü'l-Kur'an**, Thk. Seyyid Ahmed Sakar, 5.bs, Mısır, Daru'l-Maarif, 1997, s. 18.

251 Kadı İyad, **Tertibu'l-Medarik**, c. I, s. 481.

252 İbn Asakir, **Tebyini Kizbi'l-Müfteri, s.** 217; Semani, **el-Ensab,** s. 52; Hatip el-Bağdâdî, **Târîhu Bağdât,** c. III, s. 364.

253 Kadı İyad, **Tertibu'l-Medarik**, c. I, s. 481.

254 Kadı İyad, **Tertibu'l-Medarik,** c. I, s. 481.

255 Zehebi, **el-İber,** c. II, s. 289.

256 İbn İmad, **Şezerâtu'z-Zeheb,** c. V, s. 164, Süleyman el-Yafî, **Miratu'l-Cinan,** c. III, s. 43; Zehebi, **a.g.e**., c. II, s. 269; İbn Kesir, el-**Bidaye ve'n-Nihaye, c.** XII, s. 64.

257 İbn Asakir, **Tebyini Kizbi'l-Müfteri,** s. 390, İbn İmad, **Şezerâtu'z-Zeheb,** c. VI, s. 514, Kadı İyad, **Tertibu'l-Medarik, c.** VII, s. 246.

258 İbn İmad, **Şezerâtu'z-Zeheb,** c. V, s. 513; Sâlim Mahluf, **Şeceratü'n-Nur ez-Zekiyye, c.** I, s. 158.

259 İbn Esir, **el-Kamil fi't-Tarih,** c. VII, s. 672.

260 İbn İmad, **Şezerâtu'z-Zeheb,** c. III, s. 196.

Ebû Abdurrahman b. Ebi Nasr (v.420/1029).[261]

Ebû Hatim Mahmud b. Hasan et-Taberi el-Kazvini.[262]

Ebû Amr Ahmed b. Sadi (v.410/1019).[263]

Ebû Ali Hasa b. Şazan (v.426/1034).[264]

Ebû'l-Kasım Abdullah b. Ahmed b. Osman es-Sayrafi (v.435/1043).[265]

Ebû'l-Feth Muhammed b. Ebi'l-Fevaris (v.412/1021).[266]

Ali b. Muhammed el-Harbi.[267]

4. Bâkıllânî'nin Eserleri

Hicri dördüncü asrın en önemli ilim ve fikir şahsiyetlerinden olan Bâkıllânî'nin farklı alanlarda birçok eseri bulunmaktadır. Bunlardan bir kısmı şulardır:

1. **et-Temhîd**. Diğer adı **Temhîdü'l-evail ve telhisu'd-delail**'dir.[268]
2. **el-İbane an ibtâli ehli'l-küfri ve'd-dalale**.[269]
3. **İ'cazu'l-Kur'an**.[270]
4. **İkfaru'l-müteevvilin ve hükmü'd-dar**.[271]
5. **el-İntisar li-sıhhati nakli'l-kur'an ve'r-reddü ala men nehalehu'l-fesade bi-ziyadetin ev noksan**.[272]

---

261 Kadı İyad, **Tertibu'l-Medarik**, c. I, s. 481.

262 Ebû İshak eş-Şirazi, **Tabakatu'l-Fukaha**, Thk: İhsan Abbas, 1.bs, Beyrut, Daru'r-Raid el-Arabi, 1970, c. I, s. 130

263 Kadı İyad, **Tertibu'l-Medarik**, c. VII, s.101; Sâlim Mahluf, **Şeceratü'n-Nur ez-Zekiyye**, s. 106.

264 İbn Asakir, **Tebyinu Kizbi'l-Müfteri**, s. 245; İbn İmad, **Şezeratu'z-Zeheb**, c. III, s. 228.

265 Kadı İyad, **Tertibu'l-Medarik**, c. I, s. 482.

266 Sâlim Mahluf, **Şeceratü'n-Nur ez-Zekiyye**, c. I, s. 158; Semani, **el-Ensab,** c. II, s. 52.

267 Kadı İyad, **Tertibu'l-Medarik**, c. I, s. 481.

268 Kadı İyad, **Tertibu'l-Medarik**, c. VII, s. 70; İbn Asakir, **Tebyinu Kizbi'l-Müfteri**, s. 120; Ebü'l-Muzaffer el-İsferayini, (v. 471/1078) **et-Tebsir fi'd-din ve temyizü'l-fırkati'n-naciye ani'l-fıraki'l-hâlikin**, Thk: Kemâl Yûsuf el-Hût, Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, 1983/1403, s. 193; Ebu Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basri el-Bakıllani (v. 403/1013), **Temhidü'l-evail ve telhisü'd-delail**, Thk: İmadüddin Ahmed Haydar, Beyrut, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1986/1407.

269 İbn İmad, **Şezerâtu'z-Zeheb**, c. V, s. 22; Kadı İyad, **Tertibu'l-Medarik**, c. VII, s. 70.

270 Kadı İyad, **Tertibu'l-Medarik**, c. VII, s. 70; Zirikli, **el-A'lam**, c. VI, s. 176; Bakıllani, **İ'cazü'l-Kur'ân**, Thk: İmadüddin Ahmed Haydar, Beyrut, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1991.

271 Kadı İyad, **Tertibu'l-Medarik**, c. VII, s. 69.

272 Muhammed b. Abdullah b. Bahadır ez-Zerkeşi (v.794), **el-Burhan fi Ulumu'l-Kur'an**, Thk: Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, 1. bs, Beyrut, Daru İhyaiKütübi'l-Arabiyye, 1376/1957, c. I, s.

6. **el-İnsaf fi ma yecibu i’tikaduhu ve la yecuzü’l-cehlü bihi**.[273]
7. **Kitabu’l-beyan ani’l-fark beyne’l-mu’cizati ve’l-keramati ve’l-hiyeli ve’l-kehaneti ve’s-sihri ve’n-narencat**.[274]
8. **Hidayetü’l-müsterşidin ve’l-mukniu fi ma’rifeti usuli’d-din**.[275]
9. **Şerhu’l-lüma**.[276]
10. **Menakıbü’’l-eimme ve nakdü’l-metâini ala selefi’l-ümme**.[277]
11. **et-Tebsıra**.[278]
12. **Risaletü’l-Hurra**.[279]
13. **el-Mucizât.**[280]
14. **el-Kerâmât**.[281]
15. **et-Takrîb ve’l-İrşad**.[282]
16. **Nakdu’n-Nakd.**[283]
17. **el-Beyan.**[284]

5. Bâkıllânî’nin Bâtınîlerle İlgili Yazmada Zikrettiği Eserler

1. **el-Belağu’l-Ekbar Ve’n-Nasu’l-A’zam.**[285]
2. **ed-Da’vetu’t-Tahira.**[286]

191, 207, 208; Kâtip Çelebi, **Keşfü’z-zünûn**, c. I, s. 173. Kadı İyad, **Tertibu’l-Medarik**, c. VII, s. 70; Bakıllani, **el-İntisar li’l-Kur’an,** Thk: Fuat Sezgin, Frankfurt am Main, 1986/1407.

273 Zirikli, **Kamusu’l-a’lam**, c. VII, s. 445; İbn Hazm, **el-Fasl**, c. IV, s. 216; Bakıllani, **el-İnsaf fima yecibu itikaduhu velâ yecûzü’l-cehl bihi**, Thk: İmadüddin Ahmed Haydar, Beyrut, Âlemü’l-Kütüb, 1986.

274 Kadı İyad, **Tertibu’l-Medarik**, c. VII, s. 70; Takıyüddin Abdullah b. Ebil Kasım b. Muhammed İbn Teymiyye el-Harrani, **en-Nübüvvat**, Thk: Abdulaziz b. Salih et-Tuyân, 1.bs, Nesr: Edvau’s-selef, Riyad, 1420/2000, c. II, s. 788; Bakıllani, **Olağanüstü olaylar ve aralarındaki farklar: mucize, keramet, sihir,** Çev: Adil Bebek, İstanbul, Rağbet Yayınları, 1998.

275 Kâtip Çelebi, **Keşfü’z-zünûn**, c. II, s. 2042.

276 Kadı İyad, **Tertibu’l-Medarik**, c. VII, s. 70.

277 Kadı İyad, **Tertibu’l-Medarik**, c. VII, s. 70; Bakıllani, **Menakıbü’l-eimmeti’l-erbaa,** Thk: Samire Ferhat, Beyrut, Dâru’l-Müntehabi’l-Arabi, 2002/1422.

278 Kadı İyad, **Tertibu’l-Medarik**, c. VII, s. 70; İbn Kesir, **el-Bidaye**, c. XV, s. 548.

279 Kadı İyad, **Tertibu’l-Medarik**, c. VII, s. 70

280 Kadı İyad, **Tertibu’l-Medarik,** c. VII, s. 70.

281 Kadı İyad, **Tertibu’l-Medarik**, c. VII, s. 70.

282 İsferayini, **et-Tabsir**, s. 193; Zerkeşi, **Burhan**, c. I, s. 287; Kadı İyad, **Tertibu’l-Medarik**, c. VII, s. 70.

283 İsferayini, **et-Tabsir**, s. 193.

284 Kadı İyad, **Tertibu’l-Medarik**, c. VII, s. 70; Bakıllani, **el-Beyân**, Thk: Richart J. McCarty, Beyrut, el-Mektebetü’ş-Şarkıyye, 1958.

285 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri’l-Bâtıniyye**, vr. 99b, 140b.

286 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri’l-Bâtıniyye**, vr.141a.

3. **ed-Takdîs.**[287]
4. **Tasarifu'l-Kudra.**[288]
5. **Habaru Beyti'l-Makdis.**[289]
6. **el-Ba's ve'n-Nüşûr.**[290]
7. **et-Tahrif.**[291]
8. **et-Tasrif.**[292]
9. **eş-Şatranç.**[293]
10. **el-Meâd ve's-Sevâb ve'l-İkâb.**[294]
11. **es-Sekinetü'l-Hâlisa.**[295]
12. **Bimâü'z-Zeheb.**[296]
13. **Aynü's-Şems.**[297]
14. **el-Meâdin.**[298]
15. **Tafsilu Seferi'l-Esrâr.**[299]
16. **el-Cami Fi İlmi'd-Tevhid.**[300]
17. **et-Tenbih Ale't-Tac Ve Esbâbihi.**[301]
18. **Te'vilatu Ârâi'l-Felâsife.**[302]
19. **el-Mahsul.**[303]
20. **el-Burhanu'l-Bâtınî.**[304]
21. **Esmau'r-Rab.**[305]
22. **el-Beracime.**[306]

---

287 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 141a.
288 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr.141a.
289 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 141a.
290 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 141a.
291 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 141a.
292 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 141a.
293 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 141a.
294 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 141a.
295 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 141a.
296 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 141a.
297 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 141a.
298 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 141a.
299 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 141a.
300 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 141a.
301 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 141a.
302 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 141a.
303 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 141a.
304 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 141a.
305 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 141a.

23. **ez-Zinetu’s-Semaviyye.**[307]

24. **Te’vilatun Fi’l-Kur’an.**[308]

Yaptığımız araştırmalar sonucunda Bâtınîlerle ilgili bu eserlerin hiçbirine ulaşamadık. Muhtemelen Bâkıllânî’nin bir kısmını okuduğunu söylediği bu eserler günümüze ulaşmamıştır.

B- TAHKİKİNİ YAPTIĞIMIZ YAZMANIN ÖZELLİKLERİ

Yazma, Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah Bölümü, 1677-M’de kayıtlıdır. Varak **1a**’da yazma şöyle başlamaktadır:

الحمد لله ربِّ العالمين، ﴿ يريدون أن يطفؤا نور الله بأفواههم والله متم نوره ولو كره الكافرون ﴾ [309] فرحم الله مصنف هذا الكتاب ...

1b’de şöyle devam etmektedir:

الحمد لله الذي هدا للدِّين القويم، ومنَّ علينا بأن هدانا للصراط المستقيم، وجعلنا من أمَّة هذا النبي الكريم. وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، شهادةَ مُذعنٍ لربوبيته، وأشهد أنَّ سيدنا محمدًا عبده ورسوله، أشرفُ بريَّتِه صلَّى الله عليه وعلى آله وصحبه وعِترته وسلَّم تسليمًا.

Yazma **209a**’da şu ifadelerle bitmektedir:

نسأل الله العصمة مما ابتلاهم به ونعوذ به من سخف عقل يؤدي إلى التورط في جهلهم وحماقتهم وبه نستعين وعليه نتوكل وهو حسبنا ونعم الوكيل ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما.

نجز الكتاب نسخ التاسع عشر من ذي الحجة سنة تسع وستمائة ولله المنة والحمد.

Yazmanın adı ilk varakta كتاب رد أهل الأهواء şeklinde yazılmıştır. Aynı şekilde **1a**’da الفقير النحرير رستم şeklinde temellük kaydı bulunmaktadır. Yazma okunaklı bir hatla yazılmamıştır. Çok az hareke kullanılmıştır. Harflerin noktaları çok az konulmuş ve kelimelerin bir kısmı bir kaç türlü okunacak şekilde yazılmıştır. Bab isimleri kırmızı kalemle yazılmıştır. Eser nesih hattıyla kaleme alınmıştır. Yazma 209 varaktan oluşmaktadır. Her sayfada ortalama 17 satır bulunmaktadır. Sayfa

---

306 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri’l-Bâtıniyye**, vr. 141a.
307 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri’l-Bâtıniyye**, vr. 141a.
308 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri’l-Bâtıniyye**, vr. 141a.
309 Saf Sûresi, 61/8.

içlerinde ve kenarlarında tashihler ve ilaveler vardır.[310] Yazmanın 139b ve 171b varaklarında Bâtınîler'in âlem tasavvuru ile ilgili iki şekil yer almaktadır. Yazmanın ilk varakında dört mühür bulunmaktadır. Mühürlerin ilkinde Veliyyüddin Carullah ibaresi okunabilmektedir. Biri siyah renkte olan diğer mühürler okunmamaktadır. Mühürlerin yanında 1136:من ألطف نعم الله على أبي عبد الله ولي االدين جار الله، سنة kaydı yer almaktadır. Müstensihi belli olmayan yazma 19 Zilhicce 669 tarihinde istinsah edilmiştir. Tahkik ve tahlilini yaptığımız yazmanın başka bir nüsha ile mukabele edildiği anlaşılmaktadır.[311]

1. Tahkikte İzlenen Metot

Tahkikini yaptığımız metne Bâkıllânî'nin kullandığı başlıklara ilave olarak, anlatılan muhtevaya uygun başlıklar ilave ettik ve bu başlıkları köşeli parantez […] içinde gösterdik. Eser içindeki ayetleri çiçekli parantezle ﴿…﴾, hadis metinlerini tırnak içinde «…» gösterdik. Gerek görülmesi halinde ilgili kelime ve ibareleri harekeledik. Diğer kavilleri ise iki noktadan sonra tırnaksız aktardık. Başkasına ait söz, özellikle belirtilmek istenen terim ve kelimeler için tırnak işareti «…» kullandık. Varakların ön yüzünü "و" arka yüzünü "ظ" harfi ile gösterdik. Dirase kısmında varakların ön kısmında "a" arka kısmında "b" harfini kullandık. Metnin doğru bir şekilde paragraflara ayrılmasına ve noktalama işaretlerinin doğru yazılmasına özen gösterdik.Metinde geçen ayetlerin referanslarını sırasıyla sure ismi, sure ve ayet numarası şeklinde belirttik. Metinde geçen ayetlerin referanslarına dipnotta yer verdik. Metinde geçen hadislerin kaynaklarını kitap ismi, bab ve hadis numarası şeklinde verdik. Metinde yer alan fırka, mezhep, yer, şahıs ve eserlerle ilgili olarak dipnotlarda kısa tanıtım bilgilerine yer verdik. Ayrıca bazı kelimeleri ve kavramları da dipnotlarda açıkladık. Metnin daha anlaşılır olmasına katkı sağlamak için lüzum görülmesi durumunda bazı ilaveler yaptık ve bu ilaveleri köşeli parantezle […] gösterdik. Metnin sonuna tahriç kısmının hazırlanmasında istifade edilen kaynakları

---

310 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Batıniyye**, vr. 4b, 5b, 8b, 9b, 17a, 20, 26a, 26b, 27b, 32a, 32b, 34a, 38a, 39a, 40a, 45a, 46b, 49a, 50b, 53a, 64a, 68b, 70a, 81a, 87b, 90b, 95a, 96b, 153a, 53b, 154ba, 156b, 160b, 183b, vd.

311 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Batıniyye**, vr. 17a, 37b, 59b, 104a, 105b, 115a, 134b, 155b, 173b, 181a, 197a, 203a.

yazdık. Çalışmamızda mümkün olduğunca “İSAM Tahkikli Neşir Esasları”nı göz önünde bulundurduk. Ayetlerin tahrici için “resmi osmani”yi kullandık.

İKİNCİ BÖLÜM
ESERİN MUHTEVASI VE MÜELLİFİN ESERDE BAHSETTİĞİ FIRKALAR

I. ESERİN UYGULAMA VE İNANÇLAR AÇISINDAN MUHTEVASI

Burada öncelikle eserin yazılış amacı, Bâkıllânî'nin metodu, Bâtınîler'e göre Nebi'nin ilmi alma biçimi ve Bâtınîler'de mertebeler başlıkları Bâkıllânî'nin yaklaşımına göre ele alınacaktır. Bunun yanında daha doğru tespitler yapabilmek için diğer Sünni âlimlerin ve Bâtınî müelliflerin görüşlerine de yer verilecektir.

1. Eserin Yazılış Amacı

İslam Mezhepleri Tarihi ile ilgili reddiyelerin yazılış sebepleri Bâkıllânî'nin tahkikini yaptığımız eser için de geçerlidir. İçinde bulunulan siyasi, sosyal ve dini ortam toplumdaki âlimleri belirli oranlarda mutlaka etkilemiştir. Özellikle toplumun itikadi yapısını bozmaya ve fitne çıkarmaya yönelik akımlar, âlimleri ve devlet yöneticilerini, toplumun her yönüyle birliğini sağlamaya sevk etmiştir. Bâkıllânî'nin halefi İmam Gazzâlî (v. 505/1111) Abbasî halifesi el-Mustazhır'ın (v. 512/1118) isteği üzerine Bâtınîler'in bidat, hile ve desiselerini ortaya koymak için *"Fedâîhu'l-Bâtıniyye"* isimli eserini yazmıştır.[312] Tahkikini yaptığımız yazmada Bâkıllânî'nin övgü ile bahsettiği ve kendisine dua ettiği Abbasi halifesi Kâdirbillâh (v. 991/1031) aralarında Mutezili âlimlerinde bulunduğu birkaç ilahiyatçıdan Bâtınîler'in öğretilerini mahkûm edecek eserler yazmalarını istemiştir.[313] Abbasi halifesi Kâdirbillâh'a saltanatının uzun olması için dua eden[314] Bâkıllânî muhtemelen halifenin bu isteği doğrultusunda eserini yazmıştır. Zira gerek bu yazmada gerekse diğer kaynaklarda halifenin bu isteğinin karşılanması için yazıldığına dâîr açık bir ifade yoktur.

Bâkıllânî hicri dördüncü asırda Bağdat'ta yaşamış bir âlim (kelamcı/mezhepler tarihçisi) olarak yaşadıkları ve yazdıklarıyla yaşadığı döneme şahitlik etmiş bir düşünürdür. Yaşamış olduğu coğrafya ve ortama Sünni düşünce açısından bakıldığında Bâtınîlik mücadele edilmesi ve ortadan kaldırılması gereken bidat ehli

---

312 İmam Gazzâlî, **Bâtınîliğin İç Yüzü**, Çev. Avni İlhan, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993, (Çevirenin mukaddimesi, s. X)

313 Ferhat Daftary, **İsmaililer**, Çev. Ahmet Fethi, İstanbul, Alfa yay., 2017, s. 292.

314 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 29b.

bir İslam'ı anlama biçimiydi. Bu sebeple Bâtınîler'e yönelik reddiyeler yazılması gerekiyordu. Bu nedenlerle olsa gerek Bâkıllânî sert ve tekfir edici bir üslupla eserini kaleme almıştır.

Bâkıllânî eserini kaleme alırken ne selefi Eş'ari, ne de halefi Şehristânî gibi objektif bir üslup benimsemiştir. Halefleri Bağdâdî (v. 429/1037), İbn Hazm (v. 456/1064), İmam Gazzali (v. 505/1111) ve Ebû Muhammed el-Yemeni (VI/XII.yy) gibi sert ve reddiyeci bir üslup takınmıştır. Bâkıllânî'nin selefi Eş'ari'nin bu hususta özel bir yeri vardır. Eş'ari eserini ilmi bir bakış açısıyla ve objektif bir şekilde vücuda getirmiştir. Bu hususu şöyle ifade eder: "din mensuplarını ve bunların aralarındaki farkı bilmek isteyenler için mezhepleri ve makaleleri bilmesi gerekir."[315] Eş'ari reddiyeci bir üslup kullanmaktan kaçınmıştır. Eserini fırkalar hakkında bilgi edinmek isteyenler için tasviri bir yöntemle kaleme almıştır.

Bâkıllânî'nin haleflerinden Şehristânî ise eserini kaleme alma hususunda şöyle der: "*Bu konuda benimsediğim metot, her fırkanın düşüncelerini, lehte ve aleyhte taassup göstermeksizin olduğu gibi belirtmek, görüşlerin doğrusunu yanlışından ayırt etme gibi bir çabaya girmemek, "bâtıl olana karşı hak olan şöyledir", şeklinde bir ifade kullanmamak, sadece kitaplarında yazılı olan ne ise onu kaydetmektir.*"[316] Şehristânî eserini, tasviri bir yaklaşımla ve objektif bir şekilde yazmıştır.

Bâkıllânî ise eserini objektiflikten uzak, tasviri bir üslup kullanmadan, sert ve reddedici bir üslupla yazmıştır. Eseri yazma sebebini; "bu aşağılık melunların (Bâtınîler) müşrik olduğunu ortaya koymak ve hilelerini çürütmek"[317] olarak açıklamıştır. Öyle anlaşılıyor ki Bâkıllânî eserini Abbasi sınırları içinde Bâtınî düşüncenin yaygınlık kazanması üzerine Ehl-i Sünnet akidesini savunmak ve insanları bu düşünceye karşı korumak için yazmıştır.

---

315 Ebü'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshak Eş'ari, (v. 324/936) **Makalatü'l-İslâmiyyin ve ihtilafü'l-musallin,** Thk: Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut, Mektebetü'l-Asriyye, 1416/1995, c. I, s. 3.

316 Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim eş-Şehristani (v. 548/1153), **el-Milel ve'n-Nihal**, Thk: Ebi Muhammed Muhammed b. Ferid, Kahire, Mektebetü't-Tevfikıyye, t.y., s. 24-25.

317 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 10b.

2. Bâkıllânî'nin Metodu

Kadı Ebû Bekir Bâkıllânî'nin eserini yazarken kullandığı metodu şu şekilde özetlemek mümkündür:

1. Kadı Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib el-Bâkıllânî tahkikini yaptığımız kitabın başında Bâtınîler'in kitaplarından alıntı yaparak onlara cevap vereceğini zikretmektedir.[318] Fakat Bâkıllânî'nin alıntı yaptığı metinleri, bize ulaşan Bâtınî müelliflerin eserleriyle karşılaştırdığımızda benzerlikler olmakla beraber uyuşmadığını görmekteyiz. Bunun iki sebepten kaynaklanması muhtemeldir:

a) Bâkıllânî'nin bir kısmını gördüğünü söylediği kitapaların günümüze ulaşmamış olması,
b) Bâkıllânî'nin Bâtınîler'in kitaplarını okuyup tasarrufta bulunarak mana yönüyle nakillerde bulunması şeklinde anlaşılabilir.

Bâkıllânî, Bâtınîler'den yaptığı nakillere şu şekilde cevap vereceğini söylemektedir:

a) Bâtınîler'e kendi üsluplarıyla cevap verileceğini,[319]

b) İlim ehlinin üzerinde ittifak ettikleri delilleri onlara karşı kullanacağını,[320]

c) İmamiyye'nin dahi onları dinin dışında gördüğünü zikretmektedir.

2. Bâkıllânî, bu kitabı yazmadaki amacını "bu aşağılık melunların (Bâtınîler) müşrik olduğunu ortaya koymak ve hilelerini çürütmek"[321] şeklinde açıklamıştı. Bunun için de sık sık ayetlerle istişhadda bulunmuştur. Az da olsa hadislere de yer vermiştir.

3. Bâkıllânî, şiir ve Arap diliyle de istişhadda bulunmaktadır. Bazen şiirlerin kime ait olduğunu zikretmiştir.[322] Bazen de 'onların şairlerinden biri şöyle demiştir'[323] şeklinde şiirleri kullanmıştır.

---

318 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye,** vr. 2a.
319 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye,** vr. 27a.
320 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye,** vr. 27b.
321 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 10b.
322 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye,** vr. 90a, 90b, 109a, vd.
323 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye,** vr. 107b.

4. Bâkıllânî, diğer âlimlere ve eserlerine atıfta bulunmamaktadır. Sadece Bâtınîler'in kitaplarının bir kısmını okuduğunu söylemekle yetinmiştir. Daha sonra da Bâtınîler'in kitaplarının bir kısmına eserinde yer vermiştir.[324]

5. Bâkıllânî, okuyucuyu kendi kitapalarına yönlendirmeyi tercih etmiştir. Okuyucunun, işaret ettiği kitabı okuması durumunda kendisine yetecek bilgiyi işaret edilen kitapta bulacağını söylemiştir. Bunu yaparken de « بما يغني الناظر فيه » gibi anahtar kelimeler kullanmıştır.[325]

3. Bâkıllânî'nin Eserinde Yer Verdiği Bâtınî Istılahlar

Bâkıllânî tahkikini yaptığımız eserde birçok Bâtınî ıstılahına yer vermiştir. Fakat bu ıstılahların açıklamasını yapmamıştır. Bu da metnin anlaşılmasına katkı sağlamamıştır. Her ne kadar gerek Bâtınî gerekse Sünnî kaynaklarda bu ıstılahların anlaşılmasına yönelik yeteri kadar çalışma yapılmamış olsa da burada sınırlı kaynaklarla da olsa eserin anlaşılmasına katkı sağlamak için eserde geçen temel Bâtınî ıstılahların bir kısmının açıklamasına yer vermek uygun olacaktır.

Nâtık: Çoğulu Nutakadır. Natık kavramı İsmaili terminelojide Şeriat verilen peygamberler için kullanılır. Bu peygamberler Üli'l-azm olarak da isimlendirilen Hz. Adem (a.s.), Hz. Nuh (a.s.), Hz. İbrahim (a.s.), Hz. Musa (a.s.), Hz. İsa (a.s.) ve Hz. Muhammed'tir(s.a.v.).[326] İsmailliyye mezhebine göre her natık kendinden önceki devri kapatır ve yeni bir devir başlatır. Her nâtıktan sonra bir vasî ve altı sâmit bulunur.[327]

Esâs: Çoğulu üsüstür. Vasî ile eşanlamlı olarak kullanılır. Nâtık'ın davetinin özüdür. Esas, Nâtık'a inen vahyin tevilinin yayılması için uğraşır. İmamlar da Nâtık'ın soyundan gelmektedir.[328]

---

324 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye,** vr. 141a.

325 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 105a, 105b, 188b.

326 Ebû Yakub İshak b. Ahmed es-Sicistânî, **Kitâbü'l-İftihar** (v. 331/942), Thk: İsmail Kurban Hüseyin Ponavala, Beyrut, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2000, s. 435.

327 BekirTopaloğlu-İlyas Çelebi, **Kelam Terimleri Sözlüğü**, 3.bs., İstanbul, İSAM Yayınları, 2013, s. 244; Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye,** vr.123a.

328 Ebû Yakup es-Sicistânî, **el-Makalîdü'l-Melekûtiyye**,1.bs, Tunus, Daru'l-Ğarbi'l-İslami, 1432/2011, s. 439; Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye,** vr. 21a.

İmam: Bâtınî sisteminin en önemli kişisidir. Teşkilatın kontrolü onun elindedir.[329]Aynı zamanda tenzilin bâtınî yorumunu yaparak gerçek manasını ortaya çıkarır.[330]

Lâhik: Bâtınî davet mertebelerindendir. İmam derecesinden sonra gelir.[331]

Cenâh: Bâtınî davet sisteminde Lahiktan sonra gelen bir mertebedir.[332]

Me'zûn: Bâtınîlik'teki davet mertebelerindendir. Ahdi müstecibten alır.[333]

Müstecîb: Bâtınîyye mezhebine giren kimseler için kullanılan bir kavramdır.[334]

el-Feth: İki asıldan doğan ve Mikail'i ifade eden bir kavramdır.[335]

el-Ced: İki asıldan çıkan ve Cebrail'i simgeleyen bir kavramdır.[336]Ya da Allah'ın kelimesinden çıkan şeylerdir şeklinde de tanımlanmaktadır. Bunlarda akıl, nefs, ced, feth ve hayâl'dir.[337]

el-Hayâl: İki asıldan çıkan ve İsrafil'i simgeleyen bir kavramdır.[338]

Hüccet: Bunlar peygamberler ve imamlardır. İnsanları Allah'ın yoluna çağırırlar. İmamlar mahlûkata karşı Allah'ın yeryüzündeki şahitleridir.[339] İsnâaşeriyye Şîası'nda on iki imamdan her biri hüccet olarak kabul edilir. Diğer Bâtınî gruplar için de benzer bir kullanım söz konusudur.[340]

---

329 Avni İlhan, "Bâtıniyye", **DİA,** V, 1992, s.192.

330 BekirTopaloğlu-İlyas Çelebi, **Kelam Terimleri Sözlüğü,** s. 271; Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye,** vr. 13b.

331 Ebû Yakup es-Sicistânî, **Kitabu'l-iftihar**, s.434; Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye,** vr. 15a.

332 Ebû Yakup es-Sicistânî, **Kitabu'l-iftihar**, s.432; Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye,** vr. 18b.

333 Ebû Yakup es-Sicistânî, **Kitabu'l-iftihar**, s.434; Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye,** vr. 18a.

334 Avni İlhan, "Bâtıniyye", **DİA,** V, 1992, s. 192; Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye,** vr. 85a.

335 Ebû Yakup es-Sicistânî, **Kitabu'l-iftihar**, s.434.; Krş: Hasan Şerkâvi, **Mu'cemu Elfazi's-Sufiyye**, 1.bs, Kahire, Müessesetü Muhtar, 1987, s. 223; Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye,** vr. 43b.

336 Ebû Yakup es-Sicistânî, **Kitabu'l-iftihar**, s. 434.

337 Ebû Yakup es-Sicistânî, **el-Makalîdü'l-Melekûtiyye**, s. 442; Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye,** vr. 21b.

338 Ebû Yakup es-Sicistânî, **Kitabu'l-iftihar**, s. 433.

339 Ebû Yakup es-Sicistânî, **Kitabu'l-iftihar**, s. 432.

340 Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, **Kelam Terimleri Sözlüğü,** s. 134; Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye,** vr. 10b.

el-Had: Bâtınî fikri sisteminde davet aşamalarından birisidir.[341] "Bir şeyin mahiyetine delalet eden şeydir" şeklinde de tanımlanmaktadır.[342]

Dâî: Mezhepler Tarihi Literatüründe kendi görüşüne çağıran, davetçi, propagandacı demektir. İsmaili davet sistemindeki üst mertebelerden birisidir. Hüccetlere bağlıdırlar. Görevi insanları Bâtınî mezhebine kazandırmaktır.[343] En yüksek mertebeye sahip olana dâî-yi ekber veya Bab denir. Bunun altında dâîler, dâî-yi belağ, dâî-yi mahdûd ve dâî-yi mahsur gibi sıralanır.[344]

Devr-i sağîr: Her iki nâtık arasındaki devirdir.[345]

Devr-i kebîr: Âdem (a.s) ile başlayan ve Kaim ile sona erecek olan devirdir.[346]

Aslân: Bununla Akıl (Sâbık) ve Nefs (Tâlî) kastedilmektedir.[347]

İfâda: Bâtınîlik'te ilmin-hikmetin İlah'tan imamın kalbine akışını ifade etmek için kullanılan bir kavramdır. Bu bilginin akışını, güneşten nurun ve ışığın kesintisiz akışına benzetirler.[348]

Mütim: Nâtık'ın devrini tamamlayan imamlar için kullanılan bir kavramdır.[349]

el-Vasî: Çoğulu Evsıyadır. İsmaililik'te her Nâtık'ın bir Vasî'si vardır. Nâtık'a vekâlet eder. Şeriatın tevilini yapar.[350] Şîa'ya göre Hz. Muhammed'in Vasî'si Hz. Ali ve ondan sonra gelen on iki imamdır.[351]

---

341 Ebû Yakup es-Sicistânî, **Kitabu'l-iftihar**, s. 432.
342 Ebû Yakup es-Sicistânî, **el-Makalîdü'l-Melekûtiyye**, s. 442.
343 Ebû Yakup es-Sicistânî, **Kitabu'l-iftihar**, s. 433; Osman Oral, **İslam Mezhepleri Tarihi ve Terimleri Sözlüğü**, Oral yayıncılık, Kayseri, t.y., s.18.
344 Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, **Kelam Terimleri Sözlüğü**, s. 65-66.
345 Ebû Yakup es-Sicistânî, **Kitabu'l-iftihar**, s.433.
346 Ebû Yakup es-Sicistânî, **Kitabu'l-iftihar**, s.433.
347 Ebû Yakup es-Sicistânî, **Kitabu'l-iftihar**, s.431.
348 Ebû Yakup es-Sicistânî, **Kitabu'l-iftihar**, s.431; Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye,** vr. 100a-199b.
349 Ebû Yakup es-Sicistânî, **Kitabu'l-iftihar**, s.434; Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye,** vr. 13b-80b.
350 Ebû Yakup es-Sicistânî, **Kitabu'l-iftihar**, s.435.

4. Bâtınîler'in Davet Usûlleri

Bâkıllânî, tahkikini yaptığımız bu eserde Bâtınîler'in davet usullerine temas etmiştir. Fakat bu usullerle ilgili misaller vermiştir. Bâkıllânî, davet usullerinin yedi tane mi yoksa dokuz tane mi olduğuna temas etmemiş ve bir isimlendirmede bulunmamıştır. Yeri geldiğinde toplumun hangi kesiminden insanları nasıl kandırdıklarına misaller vererek anlatımını zenginleştirmiştir. Aynı şekilde burada okuyucuya kolaylık sağlamak ve eserin daha anlaşılır kılınmasına katkıda bulunmak için Bâtınîler'in davet usullerine kısaca temas etmek yerinde olacaktır.

Teferrüs: Dâînin zeki ve ileri görüşlü olmasıdır. Dâî kimlerin mezheplerine katılabileceğini ve kimlerin mezheplerinden yüz çevirebileceğini anlayabilecek derûnî bilgiye sahip olabilmelidir. Aynı şekilde gizliliğe uyma hususunda güvenilir olmalı ve Bâtınî teviller yapabilecek bir kabiliyete sahip olması gerekir. Bâtınî önderleri, Dâîler'e "tohumunuzu çorak araziye atmayınız" ya da "içinde ışık olan evde konuşmayınız" gibi tavsiyelerde bulunurlar. Dâîler'den insanları mezheplerine çağırırken tek yöntem kullanmamaları, insanların toplumdaki sosyal statülerine göre bir yöntem benimsemeleri ve itici olmamaları istenir. Dâî, insanların yeti ve yeteneklerine göre hareket etmelidir. Davet edilen kimse ibadete düşkünse ibadetin faziletinden bahsetmelidir. Davet edilen kimse hafif meşrep birisi ise ibadetlerin gereksizliği ve insanlar için meşekkat ifade ettiği vurgulanmalıdır.[352]

Te'nis: Bâtınîler'in mezheplerine katmak istedikleri kimseyi ısındırma faaliyetidir. Dâîler temayülleri tespit edilmiş kimselere karşı yumuşak dille nasihatte bulunurlar. Dâî, yerine göre mezheplerine meyleden kimseye zühd ve takvasını gösterir. Nasihatı esnasında ayet ya da hadis zikretmişse bunların bir batını olduğunu

---

[351] Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, **Kelam Terimleri Sözlüğü,** s. 334; Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye,** vr. 80a.

[352] Bağdâdî, **el-Fark**, s. 298-300; Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, **Fedâihu'l-Bâtıniyye**, Thk: Abdurrahman Bedevi, Kahire, Daru'l-Kavmiyye, 1964, s. 21-22; Muhammed b. Hasan ed-Deylemi, (v. 711/1311), **Beyânu Mezhebi'l-Bâtınîyye ve Butlanuhu**, yay: R. Strothmann, İstanbul, Matbaatü'd-Devle, 1938, s. 25-26.

ve batın bilgisinin de Allah'ın yarattıkları içinden seçtiği İmam'da olduğunu zikretmekle birlikte zahir şeriatın sığlığını eleştirmeyi de ihmal etmez.[353]

Teşkik: Şüpheye düşürmek demektir. Dâî, davetlerini kabul eden kimseyi daha önceki inancından koparmak için gayret sarfetmeye başlar. Bunun için şeriatte yer alan "Hâ-Mîm", "Elif-Lâm-Râ", "Tâ-Hâ" gibi müteşabih ayetlerin ne anlama geldiğini sorar. "O gün rabbinin arşını onlarında üstünde olan sekiz tanesi yüklenir"[354] ayetinin anlamı nedir? "Orada on dokuz bekçi vardır"[355] ayetinin manası nedir? Benzer şekilde âlemin yaradılışı ve insanın sıfatları konusunda sorular sorarak davetlerini kabul eden kimseyi şüpheye düşürür. Böylece o kimsede bu konuların sırrını öğrenmek için bir istek oluştururlar.[356]

Ta'lîk: Ortada bırakmak demektir. Kendisine bir takım sorular sorularak meraklandırılan şahıs bu soruların cevabını almak ister. Fakat kendisine acele etmemesi gerektiği, bir süre beklemesinin uygun olacağı, zamanı gelince bu sırların kendisine açıklanacağı ifade edilir. Bu şekilde davetlerine icabet eden kimsenin gözünde sırları öğrenmenin önemi daha da artmış olur. Dâî, bu kimseden ibadetlerine devam etmesinin uygun olacağını ve tevbe etmesini ister. Peşinden bu sırların önemli olduğunu, ancak güvenilir kimselere tevdi edilebileceğini söyler. Bununla bağlantılı olarak davetlerini kabul eden kimseden yemin etmesini ister. Yemin aldıktan sonra yemine vefa gösterilmesi gerektiği uyarısında bulunur.[357]

Rabt: Bağlamak demektir. Yemin eden kimseden kendisine açıklanacak sırları, hikmetli bilgileri hiçbir şekilde ve hiçbir kimseye söylemeyeceğine dâîr söz alınmasıdır.[358]

---

353 Bağdâdî, **el-Fark,** s. 301; Gazzâlî, **Fedâihu'l-Bâtıniyye**, s. 24; Deylemi, **Beyânu Mezhebi'l-Bâtınîyye**, s. 26.
354 Hâkka Sûresi, 69/17.
355 Müddessir Sûresi,74/30.
356 Bağdâdî, **el-Fark**, s. 305; Gazzâlî, **Fedâihu'l-Bâtıniyye**, s. 25; Deylemi, **Beyânu Mezhebi'l-Bâtınîyye**, s. 26; Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye,** vr. 43a-b,44a-b,45a-b,46a-b,96b,97a.
357 Gazzâlî, **Fedâihu'l-Bâtıniyye**, s. 26, Deylemi, **Beyânu Mezhebi'l-Bâtınîyye**, s. 27; Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye,** vr. 45b, 51b.
358 Bağdâdî, **el-Fark**, s. 301; Gazzâlî, **Fedâihu'l-Bâtıniyye**, s. 28; Deylemi, **Beyânu Mezhebi'l-Bâtınîyye**, s. 27; Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye,** vr. 52a-b,53a.

Tedlîs: Aldatmak demektir. Ahd alındıktan sonra daveti kabul eden kimseye sırlar bir defada açıklanmaz. Sırlar kademe kademe müstecibe verilir. Müstecibin güven vermesi durumunda zahir şeriatın kabuk gibi olduğu batının ise öz olduğu asıl olanın da öze ulaşmak olduğu telkin edilmek suretiyle davete kazandırılmaya çalışılır.[359]

Telbîs: Bu aşama müstecibin kafasının karıştırıldığı aşamadır. Kafası karıştırılan Müstecibin doğru bilgilerden yanlış sonuçlar çıkarması sağlanır.[360]

Hal: Çıkarmak demektir. Bu aşamada daveti kabul edene hakikate ulaştığı söylenir. Bundan sonra zahir şeriatla amel etmesinin bir kıymeti kalmadığı ve dini vecibelerin bir kısmını terkedebileceği müstecibe telkin edilir.[361]

Selh: Derisini yüzmek, soymak demektir. İnançla ilgili olan bu aşamaya ulaşan kimseden bütün dini sorumluluklar kalkar. Haramlar helal olur ve en büyük mertebeye böylece ulaşmış olur.[362]

A- BÂTINÎLER'İN TANRI ANLAYIŞI

Bâtınîler'de Tanrı inancı ele alınırken önce Bâkıllânî'nin Bâtınîler'e yönelttiği eleştirilere ve verdiği cevaplara yer verilecektir. Konunun değerlendirmesi yapılırken de ilk olarak Sünni âlimlerin yaklaşımları ortaya konup akabinde Bâtınî müelliflerin yaklaşımları ele alınacaktır. Son olarak da kısa bir değerlendirme yapılacaktır.

1.Bâkıllânî'ye Göre Bâtınîler'in Tanrı Anlayışı

Bâkıllânî, Bâtınîler'in Tanrı anlayışı konusunda şu bilgileri vermektedir: Bâtınîler ittifak halinde âlemde iki ilah olduğunu söylemişlerdir. Bunlardan biri

---

359 Bağdâdî, **el-Fark**, s. 301; Deylemi, **Beyânu Mezhebi'l-Bâtınîyye**, s. 29.

360 İbn Rizâm, **er-Red ale'l-İsmâiliyyeti'l-Karâmita,** s. 240-243; Gazzâlî, **Fedâihu'l-Bâtıniyye**, s. 29; M. Ali Büyükkara, "İsmâilîlere Atfedilen 'Dokuz Aşamalı Da'vet Süreci' Üzerine Bir İnceleme", **İLAM Araştırma Dergisi**, 1998, c. III, sayı: 2, s. 41.

361 Gazzâlî, **Fedâihu'l-Bâtıniyye**, s. 32. İsmail Cerrahoğlu, "Batınîlerin Tefsirdeki Yeri" (1), **İslâm Medeniyeti**, 1968, c. I, sayı: 11, s. 2-5; Deylemi**, Beyânu Mezhebi'l-Bâtınîyye**, s. 30.

362 Gazzâlî, **Fedâihu'l-Bâtıniyye**, s. 32; Deylemi, **Beyânu Mezhebi'l-Bâtınîyye**, s. 30; Abdülbâki Gölpınarlı, **100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatler**, İstanbul, 1969, Gerçek Yayınevi, s.126

Bâri'dir. Aklı bu yaratmıştır. Zahir ehli bunu Kalem olarak isimlendirmiştir. Bâri'nin kendi suretine bakıp kendisini ilah zannetmesinden Nefs meydana gelmiştir.

Bâtınîler'in bir kısmı şöyle demişlerdir: Sâbık, kendisine benzer birisini yaratmaya kadir olup olmayacağını düşündü. Bunun sonucunda da ikinci akıl meydana geldi. Zahir ehli bunu Levh olarak isimlendirmektedir. Bunlardan ilki salt akıldır. İkincisi ise salt kuvvettir. Bu durum kuştan meydana gelen yumurta gibidir. Buna salt akıl (akl-ı tâm) denir. Yumurtaya da salt kuvvet (kuvve-i tâm) denir. Bu iki ilah semadadır. (Her şeyi) bilirler ve canlıdırlar.

Bu ilahlardan ilki diğerinden daha yücedir (Âlâ). Diğeri de güçlüdür (Azîm). Bundan dolayı Allah şöyle buyurmuştur: "Yüce (Âlâ) olan Rabbi'nin adını an".[363] "Kudretli (Azîm) olan Rabbi'nin adını zikret".[364] Bâtınîler şöyle derler: Peygamberlerin kitaplarında geçen bütün isim, teşbih ve zikir bu iki ilah adınadır. Bâtınîler, daha önce filozofların bu iki ilahın varlığını ortaya koyduklarını fakat isimleri hususunda ihtilafa düştüklerini söylemektedirler. Bu iki ilah, bir kısmına göre akıl-nefs, bir kısmına göre akl-ı evvel-akl-ı sani olarak isimlendirilirken diğerlerine göre heyula-suret ve hareket-sükûn olarak isimlendirilmektedir.

Bâtınîler'e göre Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar bütün peygamberler ve hikmet sahipleri bu iki ilahı isbata ve bu iki ilaha ibadete çağırmışlardır. Peygamberler bunu sembol(ler)le ifade etmişlerdir. Bunlardan birini Levh diğerini Kalem, aynı şekilde Kün ve Kader olarak isimlendirmişlerdir.

2.İki İlah Arasındaki Fark

Bâkıllânî'ye göre Bâtınîler şöyle derler: Bu iki ilahın basit ve latif iki ruhu vardır. Bu iki ilah kesif değildir. Bu iki ilahın bir şekli yoktur. Sâbık mahza nurdur. Bütün nurların kaynağıdır. Nefs'te nurdur. Fakat Nefs'in nuru Sâbık'ın nurunun altındadır. Bu iki ilah herşeyi yaratmıştır.

Sâbık, zatıyla bir aracı olmaksızın iş(ler)i idrak eder. Nefs ise bir aracıya ihtiyaç duyar. Kuvveden fiile geçtiğinde ise bir aracı olmaksızın işleri idrak eder. Bâtınîler'e göre nefs âlemi felek âleminin üstünde ve akıl âleminin altındadır.

363 Âlâ Sûresi, 87/1.
364 Vakıa Sûresi, 56/74.

Bâtınîler'den ve Filozoflar'dan bir kısmı şöyle der: Bu iki ilah'ın üzerinde bir ilah vardır. O'nun ne adı ne de özelliği vardır. O'nun kim olduğunu bilmeyiz.

Karmatîler ve onların öncüleri Zındıklar şöyle derler: İkinci ilah birinci ilahın basit olarak yarattıklarını şekillendirir. Bundan maksat birinci ilahın muradını gerçekleştirmek ve rızasına nail olmaktır. Buna nail olduğunda ikinci ilahın yetkinliğine kavuşur.

Bâtınîler'in çoğu şu görüştedir. Bu iki ilah yaratılmış ve bir başka ilaha ihtiyaç duyarlar. Bu iki ilah O'nun dışındadır. İki ilah âlemdeki herşeyi yaratmıştır. Sâbık cisimleri yaratmıştır. Nefs (Sani) ise cisimlerdeki şekilleri ve biçimleri yaratmıştır. Dünyadaki herşey Sâbık ve Tâli'ye delalet eder. Bu ancak bâtınlarındakinin bilinmesiyle idrak edilir.[365]

3.Bâkıllânî'ye Göre Bâtınîler'in İki İlahın Varlığına Delil Getirdikleri Ayetler

Bâkıllânî, şu ayetleri iki ilahın olduğuna delil getirmeye çalıştıklarını ifade etmektedir: "Biz her şeyi bir ölçüye göre yarattık".[366] "Biz, bir şeyin olmasını istediğimiz zaman, ona (söyleyecek) sözümüz 'ol' dememizdir. Hemen oluverir".[367] Bu ayet-i kerimedeki 'kün'ü birinci ilah, kader kelimesini de ikinci ilah olarak kabul ederler. "Biz seni gönderdik".[368] "Kur'an-ı biz indirdik onu koruyacak olan da biziz".[369] Bu ve benzeri ayetlerden hareketle "biz" zamirinin en az iki ilaha delalet ettiğini söylerler. Eğer bir ilah olsaydı ben indirdim, ben yarattım şeklinde "ben" zamirini kullanırdı iddiasında bulunurlar. Müellif bir kısım cahillerin Bâtınîler'in bu yaklaşımlarını bâtın ilminin bir gereği olarak gördüklerini ve onlara inandıklarını vurgulamaktadır.

---

365 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye,** vr. 4a-b,5a.
366 Kamer Sûresi, 54/49.
367 Nahl Sûresi, 16/40.
368 Fetih Sûresi, 48/8.
369 Hicr Sûresi, 15/9.

4.Bâkıllânî'nin Bâtınîler'e Yönelttiği Eleştiriler

Bâkıllânî, Bâtınîleri eleştirirken akli delillere yer verdiği gibi nakli delillerede yer vermeyi ihmal etmez. Burada ilk olarak Bâkıllânî'nin zikrettiği nakli delillere yer verilecek daha sonrada akli delillerine temas edilecektir.

a. Nakli Delillerle Yaptığı Eleştiriler

Bâkıllânî, şu ayet-i kerimelerle Bâtınîlere cevap verir: "Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı, yer ve gök (bunların nizamı) kesinlikle bozulup gitmişti".[370] "Allah evlat edinmemiştir. O'nunla beraber hiçbir tanrı da yoktur. Aksi takdirde her tanrı kendi yarattığını sevk ve idare eder ve mutlaka onlardan biri diğerine galebe çalardı. Allah onların yaptıkları şeylerden münezzehtir".[371] "Yoksa siz Allah'tan başka tanrılar olduğuna şahitlik mi ediyorsunuz? Deki: 'Ben buna şahitlik etmem' 'O ancak tek Allah'tır, ben sizin ortak koştuğunuz şeylerden kesinlikle uzağım' de".[372] Müellif bu ayetleri ve benzerlerini delil getirerek Bâtınîler'in iki ilah anlayışlarının batıl olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Ayetlerde geçen "biz" zamirinin tazim ifade ettiğini ve bunun Arapçada yaygın bir kullanım olduğuna dikkat çekmektedir.

Müellif, Bâtınîler'e cevap olarak şu ayetleri de zikreder: "Musa dedi ki: Ey Firavun! Ben âlemlerin Rabbi tarafından gönderilmiş bir peygamberim".[373] "Rabbinden mağfiret dileyerek eğilip secdeye kapandı, tövbe edip Allah'a yöneldi".[374] Bu ve benzer ayetlerde "Rab" kelimesinin tekil olarak kullanıldığını, "İki Rabbi, iki ilahı" şeklinde kullanılmadığını ve bunların da Allah'ın birliğini ortaya koyduğunu söylemektedir.

b. Akli Delillerle Yaptığı Eleştiriler

Bâkıllânî, "Gökteki ilah da, yerdeki ilah da O'dur. O, hâkimdir, her şeyi bilendir"[375] ayetinde geçen eğer bir ilah olsaydı yerlerin ve göklerin ilahı ifadesi

370 Enbiya Sûresi, 21/22.
371 Mü'minun Sûresi, 23/91.
372 En'am Sûresi, 6/19.
373 A'raf Sûresi, 7/104.
374 Sâd Sûresi, 38/24.
375 Zuhruf Sûresi, 43/84.

kullanılmazdı yaklaşımlarına şöyle cevap verir: Bu sizin Arapçayı da bilmediğinizi göstermektedir. Burada kastedilen o yerdekilerin de göktekilerin de ilahıdır. Ayrıca ayetin sonunda o alîmdir, habîrdir buyurulur. Eğer iki ilah olsaydı "âlimâni, habîrâni" ifadesini kullanırdı. Aynı şekilde yaratıcı iki ya da daha fazla ilah olsaydı bunların birbirleriyle yarışmaları, inatlaşmaları ve güçlerinin sınırlı olması gerekirdi. Bunlardan biri, bir cismi hareket ettirmek istese diğeri bunu durdurmak isteyecektir. Bunlardan ikisinin isteğinin aynı anda gerçekleşmesi imkânsızdır. Birisinin isteği gerçekleştiğinde de diğeri yenik ve aciz duruma düşer. Aciz ve zayıf olan da ilah olamaz.

Aynı şekilde Bâkıllânî, Bâtınîler'in sahip oldukları iki ilah inancının Mecûsiler ve Senevîler'de de olduğuna değinerek Bâtınîlerle Mecûsi ve Senevîler arasında bağlantı kurmaktadır. Bâkıllânî, Mecûsi ve Senevîlerin Nur ve Zulmet dediklerine Bâtınîler'in Sâbık ve Tâli dediklerini vurgulamaktadır. Bâtınîler'in Nur ve Zulmet kavramlarını kullanmaktan kaçınmalarını ise gerçek yüzlerinin ortaya çıkması ve Müslümanların Bâtınîler'den uzaklaşmasıyla gerekçelendirmektedir.[376]

Müellif bu şekilde onların iki ve daha fazla ilah konusundaki inançlarını geçersiz kılmaya çalışmaktadır.[377]

Değerlendirme

Bâkıllânî, Bâtınîler'in tanrı inanaçları konusunda farklı görüşlerine yer vermektedir. Bu görüşler arasında Bâtınîler'in iki tanrı anlayışına sahip oldukları kanaatinin ağırlık kazandığı anlaşılmaktadır. Zira Bâkıllânî "Bâtınîler ittifak halinde âlemde iki ilah olduğunu söylemişlerdir" cümlesine yer vermektedir. Her ne kadar diğer görüşlere yer versede merkeze aldığı görüşün bu olduğu anlaşılmaktadır. Zira Bakılani'ye göre Bâtınîler, Mecûsiler'in Yezdan ve Ehriman inancı ile Senevîler'in Nur ve Zulmet inancını kendilerine uyarlamışlardır. Buna da Sâbık ve Tâli adını vermişlerdir. Bunu gerçek niyetlerini perdelemek ve Müslümanların tepkisinden çekindikleri için yapmışlardır.

---

376 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye,** vr. 4b.

377 Bâkıllânî**, Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye,** vr. 9b; Ayrıca Bâtıniler'in Tanrı anlayışı konusunda bkz: Ali Avcu, **Horasan-Maveraünnehir'de İsmâilîlik**, Ankara, Asitan Yayıncılık, 2014, s. 215 vd.

Bâkıllânî, Bâtınîler'in İlah inancı konusunda İbn Rizâm'dan etkilenmiş gözükmektedir. Zira İbn Rizâm, temel yaklaşımını Bâtınîler'in iki ilah inancına sahip oldukları şeklinde ortaya koymaktadır. Bu görüşünü de naslarla desteklemektedir.[378]

Bâkıllânî'nin, Bâtınîler'in Tanrı inancı hususunda kendisinden sonraki Sünni âlimlerin bir kısmı üzerinde etkili olduğu anlaşılmaktadır. Zira Abdulkahir el-Bağdâdî'nin (v. 429/1037) *el-Fark beyne'l- fırak'ına,*[379] Muzaffer el-İsferayini'nin (v. 471/1078) *ed-Tebsır fi'd-din ve temyizi'l-fırkati'n-naciyeti ani'l-fırakı'l-helikin* isimli eserine[380] Gazzâlî'nin (v. 505/1111) *Fedâîhu'l-bâtıniyye'sine,*[381] Hasan Deylemin'in (v. 711/1311) *Beyanu mezhebi'l-bâtıniyye ve butlanuhu*[382] isimli eserine bakıldığında bu âlimlerin de Bâtınîler'in tanrı anlayışını benzer bir şekilde ele aldıkları görülmektedir. Bâkıllânî ve etkisinde kalan Sünnî ulemanın bir kısmının reddiyeci bir uslupla eserlerini ele almalarının benzer bir yaklaşım sergilemelerinde etkili olduğu gözükmektedir. *el-Milel ve'n-Nihal* adlı eserini tarafsız bir yaklaşımla yazan Şehristânî (v. 548/1153) ise farklı bir yaklaşım sergilemektedir. Şehristânîye göre "Allah, emriyle fiilde tam olan 'el-aklu'l-evvel'i' yarattı, onun aracılığı ile tam olmayan 'en-nefsü't-tali'yi' yarattı". Şehristânî'nin bu yaklaşımı Bâtınîler'in tanrı anlayışı ile uyumlu gözükmektedir.[383]

Öte yandan herhangi bir hususta bir fırkanın kendisini nasıl tanımladığına ve ne şekilde konumlandırdığına bakmak daha uygun bir yaklaşım olacaktır. Bâtınîler'in tanrı anlayışı konusunda da bâtınî müelliflerin kitaplarına baktığımızda Sünni âlimlerin söylediklerinin aksi bir durumla karşılaşmaktayız. Bâtınîler'in -şayet takiyye yapmıyorlarsa- Bâkıllânî'nin iddiasının aksine tek tanrı inancına sahip oldukları görülmektedir. Bâtınî müelliflerden Ebû Yakup es-Sicistânî *Kitabü'l-İftihar*[384] isimli eserinde 'iki esası bilmek' başlığı altında Allah'ın bir ve tek

---

[378] İbn Rizâm, **er-Red ale'l-İsmâiliyyeti'l-Karâmita,** s. 346-350.

[379] Bağdâdî, **el-Fark** s. 284-287.

[380] İsferayini, **et-Tebsir,** s. 140-147.

[381] Gazzâlî, **Fedâihu'l-Bâtıniyye**, s. 38-40.

[382] Deylemi, **Beyânu Mezhebi'l-Bâtınîyye,** s. 5-6. Ehl-i Sünnet'in Allah inancını eleştiren Sicistânî'ye Ebû Muhammed el-Yemeni'nin verdiği cevaplar için bakınız: Ebû Muhammed el-Yemeni, **Akaidü's-Selase ve's -Sebine Fırka**, c. II, s. 521-526.

[383] Ebû'l Feth Taceddin Muhammed b. Abdulkerim Şehristani (v. 548/1153), **el-Milel ve'n-Nihal (Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi)**, Çev: Mustafa Öz, Yayına Hazırlayan: Mehmet Dalkılıç, 3. bs., İstanbul, Litera Yay., 2011, s. 173.

[384]. Sicistânî, **Kitâbü'l-İftihar,** s. 108-115.

olduğunu vurgulamaktadır. Daha sonra iki asılla ilgili diğer detaylara girmektedir. Numan b. Muhammed'in *Tevilü'd-deâim*[385] ve *Deâimü'l-islam*[386] isimli eserlerinde ki dua ifadelerinden Allah'ı bir ve tek olarak kabul ettikleri anlaşılmaktadır. Aynı şekilde Hamidüddin Kirmani'nin *Rahatü'l-akl*[387] ve *Mecmuatü resâili'l-Kirmani*[388] isimli eserlerinde Allah'ın bir olduğunu vurgulamaktadır.

Anlaşıldığı kadarıyla iki aslın anlaşılması ve konumlandırılması konusunda Bâkıllânî, Bâtınîler'den farklı bir yaklaşıma sahiptir. Bâtınîler iki aslı kabul etmekle beraber bunların üstünde bir gücün olduğunuda var saymaktadırlar. Bâkıllânî ise eserinde Bâtınîler'in bu görüşüne yer vermekle birlikte esas aldığı yaklaşım Bâtınîler'in iki ilah inancına sahip oldukları şeklindedir. Bâkıllânî'nin bu hususta kasıtlı bir ihmal içinde olduğu anlaşılmaktadır.

---

385 Ebû Hanîfe Nu'mân b. Muhammed b. Mansûr Kadî Temîmî Kayrevânî, **Te'vîlü'd-deâim**, 363/974, Thk: Muhammed Hasan A'zami, 2. bs., Kahire, Dârü'l-Maârif, 1985. c. III, s.7 vd.

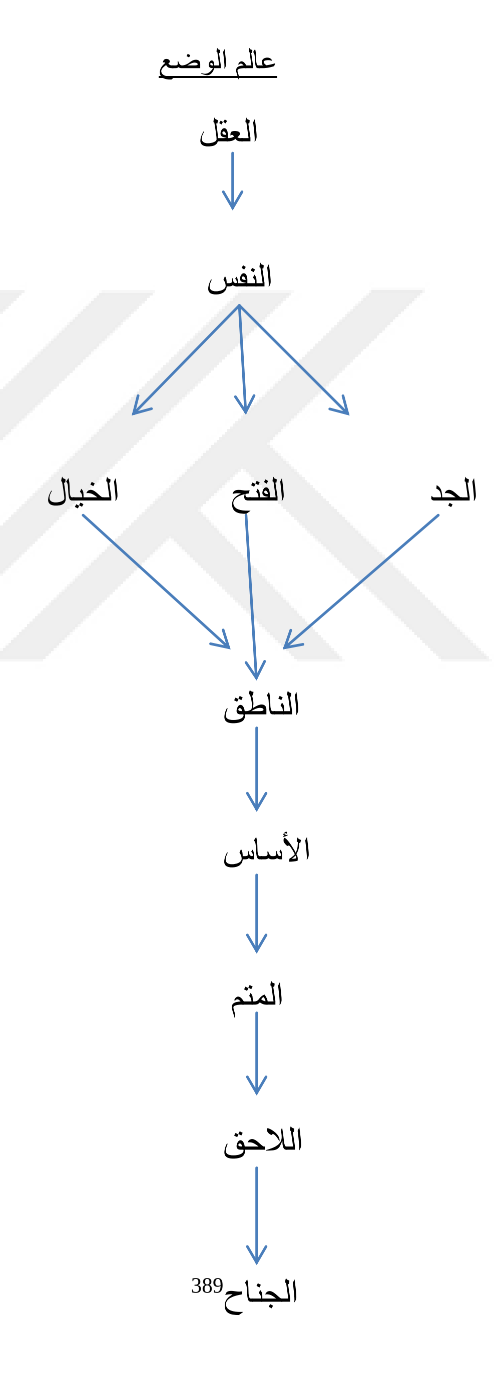
386 Ebû Hanîfe Nu'mân b. Muhammed b. Mansûr Kadî Temîmî Kayrevânî 363/974, **De'â'imü'l-İslâm ve zikrü'l-helâl ve'l-harâm ve'l-kazâyâ ve'l-ahkâm 'an ehli beyti Resûlillâh 'aleyhi ve 'aleyhim efdalü's-selam**, Thk: Asaf b. Ali Asgar Fevzi, 3. bs. Kahire, Dârü'l-Ma'ârif, 1985, s. 3vd.

387 Hamidüddin Ahmed b. Abdullah Kirmani (v. 411/1020), **Râhatü'l-akl**, Thk: Mustafa Galib, 2. bs., Beyrut, Dârü'l-Endelüs, 1983, s. 131vd.

388 Hamidüddin Ahmed b. Abdullah Kirmani, **Mecmuâtu Resâili'l-Kirmani**, Thk: Mustafa Galib, Beyrut, Müessesetu Şebabi'l-Câmia, 1983, s. 19vd; Ayrıca bkz: Ebû Firas Şihabüddin, **Erbau Resâili İsmâiliyye**, Thk: Arif Tamir, 2.bs, Beyrut, Daru Mektebeti'l-Hayat, 1978, s. 18.

5. Ebû Yakup es-Sicistânî'ye göre Bâtınîler'in Yaradılış Teorisi:

Sicistânî'nin yaradılış teorisi Bâkıllânî'den farklıdır. Aşağıdaki şekilde her ne kadar yer almasa da Sicistânî'ye göre akl-ı evvelinde üstünde bir güç vardır. Bu güç Yüce Allah'tır.

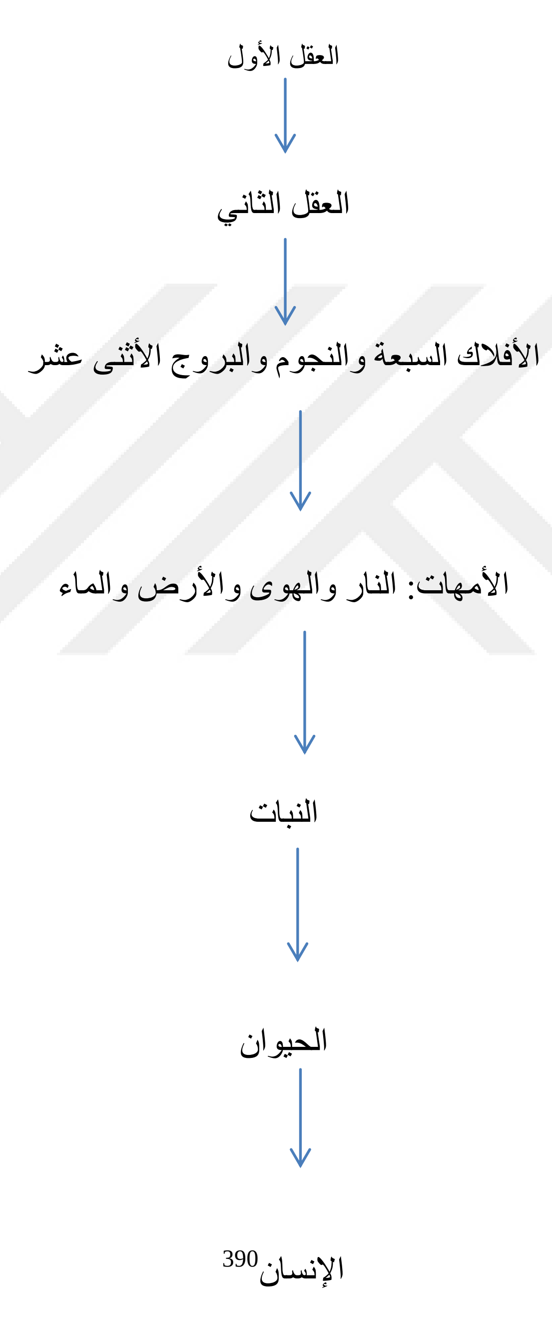


---

[389] Sicistânî, **el-Mekalîdü'l-Melekûtiyye**, s. 436.

6. Ebû Bekr el-Bâkıllânî'ye göre Bâtınîler'in Yaradılış Teorisi:

Bâkıllânî, Bâtınîler'in bir kısmının akl-ı evvelin de üstünde bir gücün olduğuna inandığını söylese de öne çıkardığı yaklaşım Bâtınîler'in iki ilah inancına sahip oldukları şeklindedir.



[390] Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtınîyye**, vr. 171b.

B- BÂTINİLER'İN NÜBÜVVET ANLAYIŞI

Bu başlık altında Bâkıllânî'ye göre Bâtınîler'de Nebi'nin ilmi alma biçimi, Bâtınîler'de mertebeler, Muhammed b. İsmail'in bütün peygamberlerden üstün olması ve Bâkıllânî'nin bu hususlara verdiği cevaplar ele alınacaktır. Değerlendirme kısmında Sünni âlimlerin görüşleriyle birlikte Bâtınî müelliflerin yaklaşımlarına yer verilip kısa bir değerlendirme yapılacaktır.

1. Bâkıllânî'ye Göre Bâtınîlerde Nebi'nin İlmi Alma Biçimi

Bâtınîler'e göre Risalet, bâtın ilminde derinleşmek ve derinlemesine güzel düşünebilmektir. Risalet ikinci ilahtan Nâtık'a akan bir nur ve maddedir. Nebi'nin üzerine bu nur akarsa olayların geçek yüzünü, âlemin başlangıcını, nasıl oluştuğunu ve nasıl şekillendiğini anlar. Bunu anladığında da seçilmiş bir nebi olur.[391]

Nebi'nin, âlemin başlangıcından, nasıl meydana geldiğinden, sayıların nasıl oluştuğundan, gezegenlerin nasıl tekevvün ettiğinden, bilimsel yöntemlerle ortaya çıkan ilmi gerçeklerden, dört unsurdan, tabiat ilkelerinden, akıl ve nefs âleminden, ruhani ve cismani âlemden haber veriyor olmasıdır. Resulleri ikinci ilah gönderir. İlmi ondan alırlar. Bu şekilde nebi olurlar. Uykuda olduğu gibi nefisle bağlantı kurarlar. Resuller böylece bir kasıt olmadan ilmi ikinci ilahtan alırlar.

Bâtınîler, Nâtık'ın vermiş olduğu bilginin Allah'ın kelamı olmadığını iddia etmektedirler. Müteâl aklın vermiş olduğu bilginin harf ve suret şeklinde olması düşünülemez. Ancak nefsin aracılığı ile akıldan natık'a akan bir maddedir. Nâtık, aklın muradını anladığında nebi olur. Bu bilgiyi şekle ve surete sokan natıktır. Bâtınîler'e göre Allah'ın kelamı basittir. Akıldan nâtık'a gelen bilgi basittir. Mürekkep değildir. Nebi'nin bilgisi mürekkeptir. Basit değildir. Allah'ın kelamı gizlidir. Açık değildir. Bunu şöyle örneklendirirler: Suret, çocuğun anne rahminde şekillendiği gibi nebide şekillenir. [392]

391 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtınîyye**, vr. 199b.
392 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtınîyye**, vr. 199b-200a.

2. Bâtınîler'e Göre Nebi'nin Vahyi Alma Biçimi

Bâtınîler'e göre vahiy, Zahir ehlinin söylediği gibi Cebrail'in gökten inerek Hz. Muhammed'le buluşması, Cebrail'in konuşması ve Hz. Muhammed'in dinlemesi şekline gerçekleşen bir serenomi değildir. Şayet böyle olsaydı diğer insanlarda vahiy alabilirlerdi. Bu şekilde herkesin alabileceği bilgide vahiy olmazdı.

Bâtınîler'e göre vahiy, Cebrail'in Hz. Muhammed'in kalbine akıttığı bir manadır. Vahiy almak diğer insanlar için söz konusu değildir. Çünkü risalet Allah'ın bir lütfudur. Aynı zamanda daha önceki peygamberlerde olduğu gibi peygamberin kalbi vahyi almaya hazır olmalıdır. Peygamberlerin dışındaki insanların ise böyle bir özelliği yoktur. Zahir ehlinin söylediği gibi olsaydı herkes vahiy alma potansiyeline sahip olurdu. Kısaca vahiy işleminin gerçekleşebilmesi için cüzi nefsin külli nefisle uyumlu olması ve vahyi almaya hazır olması gerekir.[393]

3. Bâtınîler'de Mertebeler

Bâtınîler'e göre nefis, işlerin hakikatini anlamak için cesedi özler. Fakat işlerin hakikatini derece derece anlar. Nefis ilk olarak Müstecib, sonra Mezun, sonra Esas, Nebi ve Nâtık olur. Konuşup arındığında Tâlî olur. Arınmasını devam ettirdiğinde Akl-ı evvel olur.

Bâtınîler'e göre ehl-i zahirin ibadetlerle ilgili söyledikleri, yeryüzünde zülmü ve fesadı engellemek için âmme menfaatı gereği siyaseten konulmuştur. Zahir şeriatte ilahi bir hikmet ve büyük bir fayda vardır. Aynı zamanda zahir şeriatte bâtın ilmi ve kurtuluşa götürecek işaretler vardır. Bundan dolayı natıkların çoğu müteşabih ayetleri kullanmışlardır. Bâtınîler'e göre insanın iki yönü olduğu gibi şeriatında zahir ve bâtın olarak iki yönü vardır.[394]

4. Bâkıllânî'nin Bâtınîler'e Verdiği Cevap

Bâkıllânî, Bâtınîler'in bu yöntemi kullanarak şeriat ehline yaklaştıklarını ve bu lafızları gerçek niyetlerini gizlemek amacıyla kullandıklarını vurgulamaktadır. Ayrıca risaleti, vahyi, meleklerin gönderilmesini inkâr ettiklerini ifade etmektedir.

---

393 Ebû Yakup es-Sicistânî, **Kitabu'l-iftihar**, s. 138-150.
394 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtınîyye**, vr. 201a.

Bâtınîler'in risalet anlayışlarının ne Müslümanların risalet anlayışına ne de diğer din mensuplarının din anlayışına benzediğini söylemektedir.[395]

5. Bâkıllânî'ye Göre Bâtınîler'in Muhammed b. İsmail'i Bütün Peygamberlerden Üstün Görmeleri

Bâtınîler'e göre Muhammed b. İsmail,[396] Hz. Muammed'ten, Hz. Âdem'den, Hz. İbrahim'den, Hz. Musa'dan, Hz. İsa'dan ve altı peygamberden daha faziletlidir. Muhammed b. İsmail bütün peygamberlerin ilmini kuşatmıştır. Bütün ilimler onda sona ermiştir. Muhammed b. İsmail, Hz. Muhammed'in şeriatını değiştirecek ve yeni bir şeriat getirecektir. Hz. Muhammed'in devri O'nun kıyamı ile ve insanları kendisine çağırmakla sona erecektir. O, kıyametin sahibidir.[397]

6. Bâkıllânî'nin Bâtnîler'in Bu Yaklaşımına Cevabı

Bâkıllânî, bu şekilde bir yaklaşım sergilemeleri Bâtınîler'in kendileriyle alay etmek olduğunu söyler ve şöyle devam eder: Bâtınîler, kendilerine katmak istedikleri kimsede nübüvvetle ilgili anlatılanlar hususunda olumlu bir tavır gördüklerinde o kimseye berat verirler. Sonra Kaimu'z-zaman'ın rububiyetine inanması gerektiği telkininde bulunurlar. O (Kaimu'z-zaman), bütün yaratılmışların rabbidir. Kim, Kaimu'z-zaman'ı böyle kabul ederse O'nun ilah olduğunu kabul etmiş olur. Kişi bu şekilde inandığında mertebesi yükselir. Önce Esas daha sonra Nâtık olur. En sonunda da ilah olur.

Onlardan bir topluluk şunu iddia etmiştir: Muhammed b. İsmail nebi ve nâtık'tır. O yaratan ve kendisine kulluk edilendir. Çünkü O, kendisine (hikmet) aktaranın gıdası ile gıdalanmıştır. Bâkıllânî, Bâtınîler'in imamet ve nübüvvet hakkındaki görüşlerinin bunlardan ibaret olduğunu belirtir.[398]

Değerlendirme

Bâkıllânî, Bâtınîler'in nübüvvet konusundaki görüşlerini söz konusu ederken onların açık bir şekilde peygamberleri ikinci ilahın gönderdiğini iddia ettiklerini

---

395 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtınîyye**, vr. 202a-b.
396 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtınîyye**, vr. 208b.
397 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtınîyye**, vr. 208b.
398 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtınîyye**, vr. 209a.

ifade etmektedir. Ayrıca Allah'tan gelen bilginin basit olduğunu, bileşik olmadığını, nefsin aşamalı olarak terakki edip akl-ı evvel olacağını ve Bâtınîler'in Muhammed b. İsamil'i bütün peygamberlerden üstün gördüklerini söylemektedir. Bâkıllânî ve Deylemî[399], Bâtınîler'in gerçekte peygamberlliği, vahyi ve melekleri inkar ettiklerini iddia etmektedirler. Gazzâlî ise Bâtınîler'in peygamberlik hakkındaki görüşlerini filozofladan aldıklarına işaret etmektedir.[400]

Bâtınîler'in önde gelenlerinden Sicistânî'nin *Kitabu'l-İftihar*'ına bakıldığında ise Bâtınîler'in peygamberi, vahyi ve Cebrail'i kabul ettikleri görülmektedir. Fakat bu isimlere farklı anlamlar yüklemişlerdir. Aynı şekilde Sicistânî eserinde Muhammed b. İsmail'in bütün peygamberlerden daha faziletli olduğu bilgisine yer vermemektedir.

Anlaşıldığı kadarıyla Bâkıllânî nübüvvet konusunda Bâtınîler içinde gâlî görüşlere sahip oluşumların veya şahısların görüşlerini Bâtınîler'in genel görüşü olarak sunma eğilimindedir. Bu gâlî görüşleri merkeze alarak bütün Bâtınîler'i mahkûm etmek ve hiçbir konuda doğru bir görüşe sahip olmadıklarını söyleme gayretinde olduğu anlaşılmaktadır.

C- BÂTINİLERİN AHİRET ANLAYIŞI

Ahirete iman İslam'da imanın en temel prensiplerinden biridir. Bu yüzden Bâtınîlerin ahiretle ilgili görüşleri onlar hakkında önemli bir değer ölçüsü oluşturacaktır. Bu çerçevede Bâtınîler'in ahiret anlayışı konusunda ilk olarak Bâkıllânî'nin kıyamet, ba's, cennet ve cehennem hakkında Bâtnîler'le ilgili görüşü ortaya konacaktır. Sonra Bâtınîler'in görüşleri zikredilecektir. Değerlendirme kısmında Bâkıllânî'den sonraki Sünni âlimlerden bazılarının görüşlerine yer verilerek konunun kısa bir değerlendirmesi yapılacaktır.

---

399 Deylemi, **Beyânu Mezhebi'l-Bâtınîyye**, s. 35-36.
400 Gazzâlî, **Fedâihu'l-Bâtıniyye,** s. 40-42.

1.Bâkıllânî'ye Göre Kıyamet

Bâtınîler kıyameti, insanların ceza ve mükâfatlarının görülmesi hususunda Muhammed b. İsmail'in ortaya çıkacağı zaman olarak tevil etmişlerdir.[401] Bir kısmına göre ise kıyamet "sidreti'l-münteha"dır.[402]

2.Sicistânî'ye Göre Kıyamet

Sicistânî'ye göre güneşin dürülüp kararması, dağların parçalanması, yıldızların dökülmesi gibi fiziksel manada bir kıyametin kopması söz konusu değildir. Allah her şeyi mükemmel bir şekilde yaratmıştır. Mükemmel olan varlığın yok olması Allah'ta bir noksanlığın olduğu anlamına gelirdi ki bu kabul edilemez.

Kıyamet, Kaimu'z-zaman'ın çıkması ve kendisine inananlara mutluluğu tattırmasıdır. Kaimu'z-zaman'a inanmayanlar ise O'nun Şîası olmaktan ve mutluluktan mahrum olacaklardır.

Bâtınîler'e göre kıyametin kopması için bir zaman aralığı yoktur. Kıyametin gizliliği en-Nefsü'z-zekiyye'ye ait bir bilgidir. Kıyametin ne zaman kopacağını o bilir. Kaimu'z-zaman, Allah'ın emri ile ruhani bir şekilde iletişime geçer. İyilerin ve kötülerin hesabını görür.

Deki: "Sizin için görevlendirilmiş olan ölüm meleği canınızı alacak. Sonra rabbinize döndürüleceksiniz".[403] "Allah sana bilmediğini öğretmiştir".[404] Mealindeki ayetlerde bildirildiği gibi Allah meleklerinin ve peygamberlerinin yaptığı bir fiili kendi yapmış gibi göstermesi nasıl caiz ise kıyamette de Kaimu'z-zaman'a bu yetkiyi vermesi caizdir. Diğer bir ifade ile peygamberlerin verdiği hüküm nasıl Allah'ın hükmü ise Kaimu'z-zaman'ın kıyametteki tasarrufu da Allah'ın hükmü mesabesindedir.[405]

---

401 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtınîyye**, vr. 14b, 80ba.
402 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtınîyye**, vr. 124a.
403 Secde Sûresi, 32/11.
404 Nisa Sûresi, 4/113.
405 Ebû Yakup es-Sicistânî, **Kitabu'l-iftihar**, s. 181-195.

3.Ba’s

Bâkıllanî ve Sicistânî Bâtınîler’in yeniden dirilmeye inandıklarını vurgulamaktadırlar. Fakat Ba’s’ın (yeniden dirilme) nasıl olacağı konusundaki yaklaşımları bir birinden farklılık arzetmektedir.

a. Bâkıllânî’ye Göre Bâtınîler’in Ba’s İnancı (Öldükten Sonra Yeniden Dirilme)

Bâkıllânî’ye göre Bâtınîlik’te Ba’s şu anlama gelmektedir: Ba’s, Kaimu’z-zaman’ın *Dâîler’i* ve askerleri zahir ehli ile savaşmaları için şehirlere ve ülkelere göndermesidir. Bir kısmına göre ise Ba’s, Bâtınîler’e icabet edenlerin her taraftan ortaya çıkarak “*Sahibü’z-zaman*” etrafında toplanmalarıdır.[406]

b. Ebû Yakup Sicistânî’ye Göre Ba’s

Ebû Yakup Sicistânî, ‘Ba’s’ı Bilmek’ başlığı altında konuyu ele almaktadır. Bâ’s’ın olduğunu fakat bunun zahir ehlinin söylediği gibi çürümüş bedenlerin tekrar ete ve kemiğe bürünmesi şeklinde olmayacağını ifade etmektedir. Ancak anlaşıldığı kadarıyla nasıl olacağı konusunda net bir şey söylememektedir. Yalnız ölen kişi tekrar dirildiğinde dünyadaki kişi olduğunu hatırlayacaktır. Allah, başlangıçta insanları ete ve kemiğe gerek duymadan nutfeden yaratmaya nasıl kadirse daha sonrada bu yaratmayı dilediği şekilde yapacaktır. Ayrıca Sicistânî, bizim (Bâtınîler) dirilmeyi inkâr ettiğimizi kimsenin söyleyemeyeceğini ve Ba’s’ın kendilerinin inandığı şekilde olacağını söylemektedir.[407]

4.Cennet ve Cehennem

Bâkıllânî ve Sicistânî’nin Cennet ve Cehennem kavramlarına yüklemiş oldukları manalar farklılık arz etmektedir. Bâkıllânî daha çok bu kavramların dünya ile bağlantısını kurmaya çalışırken Sicistânî ise daha felsefî bir yaklaşım sergilemektedir.

---

[406] Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri’l-Bâtınîyye**, vr. 81a.
[407] Ebû Yakup es-Sicistânî, **Kitabu’l-iftihar**, s. 196-206.

a. Bâkıllânî'ye Göre Bâtınîler'de Cennet ve Cehennem İnancı

Bâtınîler'e göre cennet, gizli davetleridir. Cehennem, zahir şeriattır. Cehennem azabı, zahir ehlinin ibadetlerle meşgul olmasıdır. Cennet'te ibadetin olmaması davetlerine giren kimsenin şeriatla amel etmeyi bırakmasıdır.[408] Bâtınîler'in bir kısmına göre ise ateş dünyadır. Nefis kemalini tamamlayamadığı, yücelemediği zaman bu dünyaya döner ve orada kalır.[409]

b. Sicistânî'ye Göre Cennet ve Cehennem

Sevap, nefsin elde ettiği bir mutluluktur. Bu mutluluğun ilki de ilmin berraklığı ile nefsin özünün genişlemesidir. Nefis bu şekilde bütün ruhani suretleri elde etmeye muktedir olur. Nefis genişleyince bütün nimetlerin tümel halini idrak eder. Nefis bu dünyada tikel olarak tattıklarını diğer tarafta tümel olarak tadacaktır. Nimetler ve sonsuzluk nefiste toplandığında nefis aydınlanır ve aydınlatır. Bütün lezzetleri tadar. Bunun seviyesine hiçbir mutluluk ulaşamaz.

Ceza ise nefsin mutsuzluğa ilişmesidir. Bu nefsin özünde bir daralma meydana getirir. Nurani derecelerden mahrum olduğu için seviyesi düşer. Nefsin özündeki daralma tikel maddi şeylere indikçe nefis azap çeker.[410]

d. Bâkıllânî'nin Bâtınîler'e Cevabı

Bâtınîler'e şöyle denir: Bu söylediklerinizin, meâdın anlamı olduğuna deliliniz nedir? Bu Hz. Peygamber'i yalanlamaktır. O'nun getirdiklerini inkâr etmektir. Öldükten sonra bütün parçalarıyla dirilmeyi niçin imkânsız gördünüz? İtaat edenlerin mükâfatlandırılacağı ve günahkârların cezalandırılacağını niçin inkâr ettiniz? Eğer bu dünyanın dışında bir âlemin yaratılmasının mümkün olmadığını söylerlerse delil getirmeleri istenir. Ayrıca onlara şöyle denir; başka bir âlemi yaratmak imkânsız olsaydı bu âlemi yaratmakta imkânsız olurdu. Akıl, meâdın peygamberin açıkladığının dışında bir şekilde olmadığını kabul ediyorsa siz bunu neden

---

408 Bakllani, **Keşfü Esrâri'l-Bâtınîyye**, vr. 81a.
409 Bakllani, **Keşfü Esrâri'l-Bâtınîyye**, vr. 188a.
410 Ebû Yakup es-Sicistânî, **Kitabu'l-iftihar**, s. 206-213.

engelliyorsunuz? Bâkıllânî, bütün bu sorulara verecek bir cevapları olmadığını ifade etmektedir.[411]

Değerlendirme

Kıyamet konusunda Bâkıllânî ve Sicistânî'nin ortaya koydukları yaklaşım birbirine benzemektedir. Her iki müellifte Kaimu'z-zaman'ın ortaya çıkışını esas almaktadır. İnsanların mükâfat ve mücâzâtını Kaimu'z-zaman yapacaktır. Sicistânî'ye göre Kaimu'z-zaman bunu Allah adına yapacaktır.

Öte yandan her iki müellifin Ba's kavramına yüklemiş oldukları anlam birbirinden farklıdır. Bâkıllânî, Kaimu'z-zaman'ın etrafında toplanmayı merkeze alıp ana sorumlu olarak Kaimu'z-zaman'a işaret etmektedir. Sicistânî ise Kaimu'z-zamandan ziyade ba's'ın ne şekilde olacağını irdelemektedir. O'na göre ba's, Ehl-i-zahirin söylediği gibi cismani olmayacaktır. Fakat ne şekilde olacağı hususunda da net bir şey söylememektedir**.**

Bâkıllânî, Cennet ve Cehennem konusunda Bâtınîler'in dünyaya yönelik yapmış oldukaları tevilleri (ateş, dünyadır gibi) öne çıkarmaktadır. Sicistânî ise cennet ve cehennemi, nefsin ruhani suretleri elde etmesi veya etmemesine göre anlamlandırmak suretiyle felsefi bir bakış ortaya koymaktadır. Aynı dönemde yaşamış olmalarına rağmen birbirinden oldukça farklı bilgiler ortaya koymalarının bir takım sebepleri olabilir. Bunları; ı) Bâkıllânî'nin eserini yazarkan kullandığı kaynakların farklı olması, ıı) Bâkıllânî'nin kasıtlı olarak gâlî görüşlere sahip müelliflerin fikirlerini öne çıkarması ııı) Sicistânî'nin bulunmuş olduğu bölgenin ihtiyaçlarına uygun bir yorumla eserini yazmış olması şeklinde özetlemek mümkündür.

Bâkıllânî'den sonraki, Abdulkahir el-Bağdâdî (v. 429/1037),[412] Muzaffer el-İsferayini (v. 471/1078),[413] Gazzâlî (v. 505/1111)[414] ve Hasan Deylemi (v. 711/1311)[415] gibi âlimlerinde Bâtınîler'in ahiret anlayışını bazı basit farklarla birlikte

---

411 Bâkıllani, **Keşfü Esrâri'l-Bâtınîyye**, vr. 188a.
412 Bağdâdî, **el-Fark**, s. 284-287.
413 İsferayini, **et-Tebsir**, s.140-147.
414 Gazzâlî, **Fedâihu'l-Bâtıniyye**, s. 38-40.
415 Deylemi, **Beyânu Mezhebi'l-Bâtınîyye,** s. 37-39.

benzer bir şekilde ele aldıkları görülmektedir. Şehristânî ise Bâtınîler'e göre kıyameti, "*nefsin aklın seviyesine ulaşıp onunla birleşmesi ve fiilen onun seviyesine gelmesi*" şeklinde tanımlamaktadır. Kâinattaki nesnelerin fonksiyonlarını icra edemez hale geleceğine, insanların hesaba çekileceğine temas eden Şehristânî Kaimu'z-zaman'a ve kıyametteki görevine temas etmemektedir.[416]

E-BÂKILLÂNÎ'YE GÖRE BÂTINİLERİN KUR'AN AYETLERİNİ TEFSİR ETMELERİ VE DÜŞTÜKLERİ HATALAR

Bâtınîlerin, Kur'an ayetlerini te'vil etmeleri, sayılarla ilgili yaklaşımları, hileleri, Müstecib'ten aldıkları yemin, verdikleri ahdin bir nüshası, yemin keffareti, verdikleri berat, harflerin Bâtınî manaları ve ruh beden ilişkisi işlenirken Bâkıllânî'nin Bâtınîler hakkındaki görüşlerini daha net ortaya koymak amacıyla Bâkıllânî'nin Bâtınîler'e yönelttiği eleştirilere ve bunlara verdiği cevaplara yer verilecektir. Diğer Sünnî âlimlerin ya da Bâtınî müelliflerin görüşleri ele alınmayacaktır. Bununla birlikte okuyucuya mukayese imkânı sağlamak için bazen dipnotlarda Bâtınîler'in eserlerine yer verilecektir.

Bu başlık altında Bâkıllânî, Bâtınîler'in ibadetleri, haramları nasıl tevil ettiklerini, Allah hakkındaki yanlış kanaatlarını, bütün nebilerin ve peygamberlerin dininden nasıl ayrıldıklarını zikredeceğini ifade etmektedir. Zira daha önce müellif, Bâtınîler'in mezheplerini iptal etmeyi, küfürlerinin çirkinliğini ortaya koymayı, ümmetten ayrıldıklarını açıklamayı ve bütün ümmetlere muhalif olduklarını zikredeceğini şart koşmuştu. Onların görüşlerinin tutarsızlığını zikredeceği gibi onlara cevaplar vereceğini de zikretmektedir. Müellif, Bâtınîler'in görüşlerinin hikâyesini tek bir yöntemle anlatmayacağını, Bâtınîler'in Allah hakkındaki yanlış inanç ve kanaatlarını ayrıntılı bir şekilde ortaya koyacağını söylemektedir. Müellif, Bâtınîliğe ve İsmaililiğe mensup iki Karmatî'nin dahi yukarıda zikredilen konularda aynı görüşe sahip olmadıklarını, onların bu hususta kitaplarında yazılı gerekçeleri olduğuna değinir ve şöyle söylediklerini zikreder; İmamın söylediği tevilin başkasının aklına gelmeyeceğini, imamın, muhatabın durumuna göre farklı cevaplar

[416] Şehristani, **el-Milel ve'n-Nihal (Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi)**, s.173-174.

verebileceğini, imamın bu yaklaşımına inanılması gerektiğini zira Allah'ın dininin bir tane olmasına rağmen zamana ve mekâna göre şeriatlarının farklılık arz ettiğini söylediklerini dile getirmektedir. Bu gerekçeyi sözlerindeki ve tevillerindeki çelişkiyi gidermek için bir kalkan olarak kullandıklarını ilave etmektedir. İmamların ifade ettikleri bu zayıf hilelerin, çelişkilerin ki bunlar; bir şeyin hem farz hem mubah olması, hem kadim hem hâdis olması, hem olumlu hem olumsuz olması gibi hususlardır, ilim sahiplerinin hatta az bir basirete sahip olanların bile bu hileleri anlayabileceğine değinmektedir. Zira hakkın aynı anda ham gerçeğe hem de zıttına işaret edemeyeceğini söylemektedir.

Bâtınîler'in bu yaklaşımına mukabil Bâkıllânî, hak ilmin zahir ilmi olduğunu, bâtın ilminin ise yalan ve iftiradan ibaret olduğunu, bazen bir şeyin nefyini bazen ispatını gerektiren ifadenin farklılık arz edebileceğini vurgulamaktadır. Zira Bâtınîler'in şeriatların yalan ve Allah tarafından olmadığına inandıklarını, taraftarlarının şeriatı ağızlarına bile almadıklarını ve şüphe ehli olduklarını söylemektedir. Müellif, Bâtınîler'in söylediklerine mukabil zahir ehlinin Peygamberlerin sözlerinin, Peygamberlerin Allah'ı nitelemelerinin, din hususundaki sözlerinin farklılık arz etmediğini aksine bir olduğunu söylemektedir. Peygamberlerin şeriatlarında –temel konular hariç- ahval-i mükellefine göre bazı hükümlerde değişiklikler olabileceğini vurgulamaktadır. Mesela misafir, mukim; kadın, erkek; kul ve köleye taalluk eden hükümler gibi. Fakat Bâtınîler'in usulü'd-din, imamla ilgili hükümler, âlemin başlangıcı, sonu ve tevhid anlayışları gibi konularda görüşlerinin farklılık arz ettiğine değinerek bu anlamda Peygamberlerin şeriatlarının farklılık arz etmesiyle Bâtınîler'in görüşlerinin farklılık arz etmesinin ne kadar da farklı olduğunu ifade etmektedir.[417]

1. Kur'an Ayetlerini Din Aleyhine Tefsir Etmeleri

Müellif, bu başlık altında ilk olarak Bâtınîler'in âlemde iki ilah olduğu görüşüne sahip olduklarını dile getirmektedir. Bunlardan birincisini "*Bârî*" olarak isimlendirdiklerini, ikinciyi de birincinin yarattığını onu da "*Akıl*" olarak isimlendirdiklerini ifade eder. Âmme ve ehl-i zahirin ise bunları '*Kalem*' ve '*Nefs*'

[417] Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 2b,3a.

olarak isimlendirdiklerini söylemektedir. Bunların dışında farklı isimlendirmeler olduğuna da değinir. "Yüce rabbin adını tesbih et"[418] ayetine dayanan Bâtınîler bu ilahlardan birincisinin daha yüce olduğunu söylemektedirler. Bâtınîler'in, Peygamberlerin getirdiği kitaplardaki ilah isimlerinin bu iki ilah için olduğuna inandıklarını, bunları bazılarının '*Akıl ve Nefs'*, bazılarının '*Akl-ı evvel ve Akl-ı sani*', bazılarının '*Heyula ve Suret*', bazılarının '*Hareket ve Sükûn'* şeklinde isimlendirdiklerini söyler. Ayrıca Bâtınîler'in her nebi ve Nâtık'ın Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar bu iki ilahı ispat ve onlara ibadete çağırmak için geldiklerini iddia ettiklerine değinmektedir. Bu inançlarına mukabil Bâtınîler'e şöyle dendiğine temas eder; sizin söylediklerinizi Mecûsiler ve Senevîler de söylemektedir. Onlarda *'Nur ve Zulmet'* diye isimlendirdikleri iki ilaha inanırlar. Sizin din edindiğiniz ve koruduğunuz dinin ve mezhebin aslı da budur. İnsanların nefret ve tepkilerinden korktuğunuz için bunu açıkça söylemekten kaçınıyorsunuz. Müellif ayrıca iki ilah hususunda Bâtınîler'in heyeti ve sureti olmayan, kesifte olmayan basit, latif, iki karı-koca olduklarını, ilkinin nur, ikincisinin nefs olduğu, ilkinin nur ve nurların kaynağı olduğu ve her şeyi yarattığına inandıklarına değinmeyi ihmal etmez. Bâtınîler'e göre her şey iki ilaha delalet etmektedir. Bunların ilmi ancak bâtınlarındaki hikmetin bilinmesiyle mümkündür. Bundan dolayı Bâtınîler bâtın ilmini, isabet edenin kurtulduğu, hata edenin de helak olduğu bir ilim olarak görmektedirler.[419]

Müellif, iki ilah konusuna uzunca yer ayırmasının sebebini mezheplerinin gerçek yüzünün bilinmesi olduğunu ifade etmektedir. Daha sonra bütün hurafe ve sapkınlıklarının ortaya konacağını söylemektedir. Bunun yanında bu hususun öne alınmasının sebebini de Allah'ın kitabı ve Peygamberleri hususundaki sapkınlıklarını ortaya koymak olduğunu vurgulamaktadır.

2. Tefsir ve Tevil Arasındaki Fark

Müellif, Bâtınîler'in Kur'an ve diğer şeriatların mestur olduklarını, Kur'an'ın ahid ve misak ile korunmuş olduğunu söylediklerini ifade ettikten sonra şöyle devam eder; Bâtınîler Nâtık'ların ilki Hz. Âdem'dir ve şeriatı bâtındır, onun şeriatının zahiri

---

[418] Âlâ Sûresi, 87/1.
[419] Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtınîyye**, vr. 4a,4b.

yoktur. Nâtık'ların sonuncusu Muhammed b. İsmail b. Cafer'dir. O bâtındır. Zâhiri nesh etmiştir. O çok önemli olan gizli bir kapıdır.

Bâtınîler, bâtın ilminin varlığına şu ayetleri delil olarak getirmektedirler; "sana kitab'ı indiren O'dur. Onun (Kur'an'ın) bazı ayetleri muhkemdir ki, bunlar Kitab'ın esasıdır. Diğerleri de müteşabihtir. Kalplerinde eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onu tevil etmek için ondaki müteşabih ayetlerin peşine düşerler. Hâlbuki Onun tevilini ancak Allah bilir. İlimde yüksek payeye erişinler ise: Ona inandık; hepsi rabbimiz tarafındandır, derler. (Bu inceliği) ancak aklıselim sahipleri düşünüp anlar".[420] Bu ayet-i kerimedeki 'Onun tevilini ancak Allah ve ilimde yüksek payeye erişenler bilir' burada yüksek payeye erişenlerden maksadın Nâtık'lar ve onları takip edenler olduklarını söylerler. Bâtınîler, burada Allah'ın tefsir kelimesini değil de tevil kelimesini kullanmasının önemli olduğunu vurgularlar. Zira onlara göre tefsir; ayetlerin nerede, ne zaman ve hangi olayla ilgili olarak indikleri hususunda bilgi verir. Ancak tevil farklıdır.[421] Tevil ilminin ise Allah (hususunda) ve ilimde yüksek payeye ulaşmış kişilerle sınırlı olduğunu söylerler. "Musa ona: sana öğretilenden, bana, doğruyu bulmama yardım edecek bir bilgi öğretmen için sana tabi olayım mı? dedi".[422] "Şimdi sana, sabredemediğin şeylerin iç yüzünü haber vereceğim".[423] "Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah'a ve ahiret gününe gerçekten inanıyorsanız- onu Allah'a ve Resul'e götürün (onların tâlimatına göre halledin); bu hem hayırlı hem de netice bakımından daha güzeldir".[424] "Sana (rüyada görülen) olayların yorumunu öğretecek".[425] Bâtınîler bu ayetlerde Allah'ın özellikle tevil kelimesini kullandığını ve tefsir kelimesini kullanmadığına dikkat çekmektedirler.

"(Fakat onlar), Onun tevilinden başka bir şey beklemiyorlar. Tevili geldiği (haber verdiği şeyler ortaya çıktığı) gün, önceden onu unutmuş olanlar derler ki: doğrusu rabbimizin elçileri gerçeği getirmiştir".[426] Bâtınîler bu ayetteki tevil kelimesini söyle açıklarlar: Zahir ehli; bâtın ehli olan imamlar, hüccetlerden tevilin

---

420 Âl-i İmran Sûresi, 3/7.
421 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtınîyye**, vr. 5b; Krş: Ebû Yakup es-Sicistânî, **el-Makâlîdü'l-Melekûtiyye**, s. 236 vd.
422 Kehf Sûresi, 18/66.
423 Kehf Sûresi, 18/78.
424 Nisa Sûresi, 4/59.
425 Yusuf Sûresi, 12/6.
426 A'raf Sûresi, 7/53.

alınmasını ve öğrenilmesini zamanın imamı Muhammed b. İsmail çıkana kadar terk ettiler. O ortaya çıkınca zahir ehlinin üzerinde olduğu Hz. Muhammed'in şeriatını ortadan kaldıracak ve ehl-i zahirin, imamın dinine girmesini isteyecektir.[427]

3. Zahiri Farklı Bir Şekilde Yorumlamaları

Müellif, bu bölümde Bâtınîler'in İslam'ın on iki çeşit olduğunu söylemelerine, kelime-i şehadet'in ihlas ve marifetle, namazı gusül ve abdestle, zekâtın mal ve bu malın üzerinden bir sene geçmesiyle, orucun yemekten ve şehevi arzulardan uzak durmakla, haccın ihram ve Arafat'ta vakfe yapmakla, cihadın günaha götüren şeylerden uzak olmakla, imama itaatin ise evliyayı sevmek ve düşmanlarından uzak durmakla mümküm olacağı şeklindeki yaklaşımlarına temas etmektedir. Akabinden "samimiyetle Allah'tan başka ilah yoktur diyen cennete girecektir" hadisindeki 'samimiyet' kelimesine 'hadlerini ve hukuklarını korumaktır', yalanını ilave ettiklerini, bunun anlamının gayet açık olduğunu, ayrıca 'Allah'tan başka ilah yoktur' cümlesinin, iki ilahın varlığına delalet ettiğini söylemelerinin anlamsızlığını, bu cümledeki on iki harfin on iki hüccete işaret ettiğini, 'Mumammed Allah'ın Rasulüdür' kısmındaki üç kelimenin üç maddeye, on iki harfin on iki hüccete delalet ettiğini iddia ettiklerine değinmektedir. Bâtınîler'in, kelime-i şehadetin, abdestin, abdestin farzlarının ve sünnetlerinin, ezanın, kametin, namazın farzlarının ve beş vakit namazın kaç kelime ve harften oluştuğunu, bunların neyi simgelediğini ele almalarına temas eder. Bunları zikrettikten sonra da bu yorumlarının açık şirk olduğunu, peygamberleri yalanlamak anlamına geldiğini, şeriatı iptal etmek olduğunu ve akıllı bir kimsenin bunları kabul edemeyeceğini ortaya koymaya çalışmaktadır.[428]

Bâkıllânî, benzer bağlamda Bâtınîler'in, tavla, satranç, davul, def, gün, ay, sene dâhil tabiattaki her şeyin bir zahiri bir de bâtını olduğunu söylemelerine, asıl faydanın bütün bunların iki ilaha işaret ettiğini iddia etmelerine değinmektedir. Akabinde Bâtınîler'e göre, zahir ehlinden Haşviler'in emirler, nehiyler, ibadetler ve farzlar kabilinden söyledikleri şeylerin bâtıl olduğunu, bunların Nâtık tarafından

---

427 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtınîyye**, vr. 6a.
428 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtınîyye**, vr. 22b.

siyaseten konduğunu, bundan maksadın insanları azgınlıktan, fesattan uzak tutmak, bir birlerinin şerrinden emin olmak amacı taşıdığını iddia ettiklerini söylemektedir. Bunların yanın da Bâtınîler'in, Kur'an'daki müteşabih ayetlerin, insanın, nefiy ve ispatın ve bunların dışında daha birçok nesnenin zahir ve bâtın ilmine işaret ettiğini ve bunların gerçek bilgisinin Ehl-i Bâtın'ın yanında olduğunu iddia ettiklerini söylemektedir.[429]

Müellif, Bâtınîler'in, kendi taraftarlarını; âlimin, fakihin ya da kelamcının bulunduğu yere asla girmemeleri konusunda sıkı tembihte bulunduklarını ifade etmektedir.[430] Zira Bâtınîler'in, bu insanlarla aynı ortamda bulunmaları durumunda inançlarının bâtıl olduğunu göreceklerini ve gerçeklerle yüzleşeceklerine dikkat çekmektedir. Bâtınîler'in kitaplarında da Müslüman âlimlerle tartışmayı ve aynı ortamda bulunmayı, davalarının sırrını ifşa etmekten daha tehlikeli bulduklarını söylemektedir. Bâtınîler'in bu şekilde davranmayı "Allah'ın bir sırrı" olarak gördüklerini, "Hani biz Peygamberlerden, söz almıştık; senden, Nuh'tan".[431] "Sözlerini bozmaları sebebiyle onları lanetledik ve kalplerini katılaştırdık"[432] ayetlerini delil getirerek "sözlerini bozmalarını" davalarının sırrını ifşa etmek olarak yorumladıklarını ve bu şekilde kendilerini savunduklarını vurgulamaktadır.[433]

Bâtınîler, Müminûn suresinde "Allah evlat edinmemiştir; O'nunla beraber hiçbir tanrıda yoktur. Aksi takdirde her tanrı kendi yarattığını sevk ve idare eder ve mutlaka onlardan biri diğerine galebe çalardı. Allah, onların (müşriklerin) yakıştırdıkları şeylerden münezzehtir"[434] ayetinde vasfedilen, benzerinin olmadığını ve ona ortak koşulmasının caiz olmadığını söyledikleri ilahın birinci ve ikinci ilaha çağıran zamanın imamı olduğunu söylerler. Onlara şöyle denir; sizin kalemden kastettiğiniz Muhammed b. İsmail b. Cafer'dir. Cafer ise yaratılmıştır. Yaratılmış olan birisi nasıl yaratıcı olabilir. Aynı şekilde onlara göre ilahların yedi olması gerekir. Bunlarda natık imamlar ve ashabı edvardır. Bu durumda Muhammed nasıl ilah olabilir. Kendisinden öncekilerinde ilah olması gerekmez miydi? Eğer bununla

---

429 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtınîyye**, vr. 23b.
430 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtınîyye**, vr. 24a.
431 Ahzab Sûresi, 33/7.
432 Maide Sûresi, 5/13.
433 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtınîyye**, vr. 25a.
434 Mü'minun Sûresi, 23/91.

bir üstünlük kastediyorlarsa bunu bulamayacaklardır. Bu şekilde inanmaya devam ederlerse bu da ancak küfürlerini artıracak ve iç yüzlerini ortaya koyacaktır. [435]

4. Bâtınîler'in Ayet Tevillerinden Örnekler

"Şüphesiz ki Rabbiniz, gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra Arşa istiva edendir."[436] Bu ayeti kerimedeki altı gün kelimesinin altı hüccete delalet ettiğini söylerler. Bâtınîler, ilmin akışının şöyle gerçekleştiğini söylemektedirler: Mü'min ilmi Dâî'den, Dâî Hüccet'ten, Hüccet İmam'dan İmam ise ilmi Kün ve Kader'den alır.[437]

"Gecenin karanlığı onu kaplayınca bir yıldız gördü, Rabbim budur, dedi. Yıldız bâtınca, batanları sevmem, dedi".[438] Bâtınîler'e göre İbrahim (a.s) aslında yıldız değil Dâi'yi görmüştür. Onda bulunan ilme muttâli olunca bunu değil daha fazlasını istiyorum demiştir. "Ay'ı doğarken görünce, Rabbim budur, dedi. O da bâtınca, Rabbim bana doğru yolu göstermezse elbette yoldan sapan topluluklardan olurum, dedi".[439] Burada ay'dan maksadın hüccet olduğunu iddia etmektedirler. Hüccetlik makamının dâîlik makamından daha faziletli olduğunu söylerler. Hz. İbrahim hüccetten gerekli ilmi aldıktan sonra daha fazlasını istemiştir. "Güneşi doğarken görünce de, Rabbim budur, zira bu daha büyük, dedi. O da bâtınca, dedi ki: ey kavmim! Ben sizin Allah'a ortak koştuğunuz şeylerden uzağım". [440] Bâtınîler burada güneşten maksadın imam olduğunu söylemektedir. Hz. İbrahim, imamdaki bilgiye muttâli olmuş ve gayesine ulaşmıştır. Ayrıca yedi harfi ve bunların hakikatini de öğrenmiştir. Böylece imamın makamına ulaşmış ve ilmi Kün ve Kader'den alır olmuştur. Bunlar, davetlerine icabet edenleri ve davetlerinin gereğini yapanların imamın makamına ulaşacağını, ilk ve ikinci ilahtan bilgi alabileceğini iddia etmektedirler. Kendilerine katılmadan önceki durumu her ne olursa olsun fark etmez. Bunun yanında ahdi alanın ve öğrendiklerini gizlemeye söz vereni Hz. Musa, Hz. İbrahim makamına çıkarabileceklerini iddia etmektedirler.

---

435 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtınîyye**, vr. 9a.
436 Araf Sûresi, 7/54.
437 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtınîyye**, vr. 10a.
438 En'am Sûresi, 6/76.
439 En'am Sûresi, 6/77.
440 En'am Sûresi, 6/78.

Bâkıllânî, bazı cahil tamahkârların da bu uğurda bütün servetini heba ettiğini ve sonunda da Allah'a ortak koşmaktan başka bir şeyin ellerine geçmediğini söyleyerek Bâtınîler'in ayetleri şu şekilde tevil ettiklerine değinmektedir: "O doğunun da bâtınında Rabbidir".[441] Bu ayetin bâtınının, meşrıkın evvel'e mağribin ise ikinci ilaha işaret ettiğini söylemektedirler. "O iki doğunun da iki bâtınında Rabbidir".[442] Bu ayetin ilk kısmının birinci ve ikinci ilaha, ikinci kısmının ise Nâtık ve Esas'a işaret ettiğini inanmaktadırlar. "O doğularında bâtılarında Rabbidir".[443] Bu ayeti, her üstte olanı alttakinin meşrıkı, alttakinin ise mağribi olduğunu söylemektedirler. "Allah'ın ipine sımsıkı sarılın".[444] Allah'ın ipine sarılması gerekenlerin on kişi olduklarını söylerler. Bunlar; Müstecib, Me'zun, Dâî, Hüccet, İmam, Esas, Nâtık, birinci ilah ve ikinci ilah olarak sıralamaktadırlar.[445] "Orada dokunulmamış nehirler vardı".[446] Bu ayetteki nehir kelimesini cehaleti gideren âlimler olarak yorumlamaktadırlar. "Biz her şeyi sudan yarattık".[447] Bu ayetteki su kelimesini latif ruhun hayat kaynağı olarak yorumlarlar. "Muttakilere vadolunan cennetin durumu şöyledir: İçinde bozulmayan sudan ırmaklar, tadı değişmeyen sütten ırmaklar, içenlere lezzet veren şaraptan ırmaklar ve süzme baldan ırmaklar vardır. Orada meyvelerin her çeşidi onlarındır. Rablerinden de bağışlanma vardır. Hiç bu, ateşte ebedi kalan ve bağırsaklarını parça parça edecek kaynar su içirilen kimselerin durumu gibi olur mu?"[448] Bu ayetteki sütten ırmaklar kısmını bâtın ilminden beslenmek olarak, şaraptan nehirler kısmını zahir amellerle ibadet etmek olarak, arı baldan nehirler kısmını ise hüccet ve imamlardan alınan bilgi olarak yorumlamaktadırlar.

Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla. Bu ayet dört kelime ve on iki harften oluşmaktadır. Bâtınîler'e göre bu dört kelime; Esas, İmam ve iki ilaha, on iki harf ise on iki hüccete işaret etmektedir. Fatiha suresinin yedi ayet olması yedi imama delalet

441 Şuara Sûresi, 26/28.
442 Rahman Sûresi, 55/17.
443 Mearic Sûresi, 70/40.
444 Al-i İmran Sûresi, 3/103.
445 Yazmada hepsi yer almamaktadır.
446 Muhammed Sûresi, 47/15.
447 Enbiya Sûresi, 21/30.
448 Muhammed Sûresi, 47/15.

etmektedir. “Fatihasız namaz olmaz”[449] hadisini yedi imamsız bağlantı olmaz, “Hamd Allah içindir”[450] ayetini minnet birinci ilahadır çünkü o ikinci ilahı yaratmıştır, ikinci natık’ı, natık esası yaratmıştır şeklinde yorumlamışlardır. “Deki ey kâfirler!”[451] Ey Muhammed, te’vili inkâr eden ve tefsire, zahire inananlara söyle ‘ben zahire ibadet etmem, siz de tevile ibadet etmezsiniz. Ben zahire ibadet edecek değilim. Sizin zahiriniz size benim bâtınım banadır’ şeklinde Bâtınîler tamamen zahir bâtın ekseninde ayetleri ele almışlardır. Hz. peygamberin “çocuk yatağa aittir”[452] sözündeki çocuğu bâtın ilmine çağrılan, yatağı da davetçi şeklinde anlamışlardır. “Size ölü, kan ve domuz eti haram kılındı”[453] bu ayetteki ölü kelimesinin gerçek anlamının ehl-i zahire; övülen anlamının ise ehl-i bâtın’a işaret ettiğini; yenmesi haram olan domuz etinin de te’vil’i dikkate almayanlara delalet ettiğini söylemektedirler. “Anneleriniz size haram kılındı.”[454] Bu ayeti davete kiminle başlanılmış ise onunla yola devam edilmesi gerektiği, bilginin ondan alınması, ondan başkasından bilgi almanın haram olduğu şeklinde yorumlamışlardır. “Dini Allah’a has kılarak ona dua edin.”[455] Bu ayet Kur’an’ı Allah’ın indirmediğine işaret ettiğini zira Allah indirmiş olsaydı, bana benim adımla dua edin derdi. Buradan hareketle Bâtınîler, Kur’an’ı indirenin üzerinde daha üstün bir otoritenin olduğunu iddia etmektedirler. “And olsun biz insanı,(pişmiş)kuru bir çamurdan, şekillenmiş kara balçıktan yarattık.”[456] Toprak müminin adıydı. Âdem’e gelince mümin bir adamın adıydı. Sonra Allah’ın kendilerine secdeyi emrettiği meleklerin ve natıkların mertebesine yükseldi. Bunlar kendilerinden önceki Nâtık’ların ve mütimlerin tâbileriydi şeklinde ele almaktadırlar.

Hz. İsa, Yusuf-u Neccar’ın oğludur. “Zira bir kadının babasız çocuk doğurması imkânsızdır.” görüşündedirler. Onların bu görüşü, Hıristiyanların görüşleriyle uyum halindedir. Hz. Muhammed hakkında da şöyle iddiada bulunurlar: Muhammed ilkin bir mümin idi. Sonra natıkların mertebesine katıldı. Muhammed, Sircis’in Me’zunu

---

449 Hadisin kaynağı için Tahkik edilmiş metne bkz: vr. 12a.
450 Fatiha Sûresi, 1/1.
451 Kafirun Sûresi, 109/1.
452 Hadisin kaynağı için Tahkik edilmiş metne bkz: vr. 12b.
453 Maide Sûresi, 5/3.
454 Nisa Sûresi, 4/23.
455 Ğafir Sûresi, 40/14
456 Hicr Sûresi, 15/26.

idi. Sircis, İsa'nın devrini tamamlayandır. Sonra Dâî, Hüccet, Mütim ki bu imamların makamıdır. Daha sonra Nâtık'ların makamına katıldı ki bu peygamberlerin makamıdır. İşte Hz. Muhammed ilahi bilgiyi bu Sircis'ten almıştır.

"Zekeriyya, onun yanına, mabede her girişinde orada bir rızık bulur ve "Ey Meryem, bu sana nereden geliyor?" der, o da: Bu, Allah tarafındandır. Allah, dilediğine sayısız rızık verir, derdi."[457] Mihrap imamın haddidir. Bunu çiğneyemez. Rızık ise Bâtınî- rabbani bir ilimdir. Nimetlerin ise ikinci ilah tarafından gönderildiğine inanmaktadırlar. Ayrıca Hz. İsa ve Meryem'in zahir ilim adına hiçbir şey bilmediklerini fakat bâtın ilmine vakıf olduklarını iddia ederler. "And olsun biz insanı, çamurdan (süzülüp çıkarılmış bir) bir özden yarattık."[458] Yani Hz. Âdem'i, "Sonra onu sağlam bir karargâhta nutfe haline getirdik."[459] Hz. Nuh'u, "Sonra nutfeyi alaka (aşılanmış yumurta) yaptık"[460] Hz. İbrahim'i, "Peşinden, alakayı, bir parçacık et haline getirdik."[461] Hz. Musa'yı, "Bu bir parçacık eti kemiklere (iskelete) çevirdik."[462] Hz. İsa'yı, "Bu kemikleri etle kapladık"[463] Hz. Muhammed'i, "Sonra onu başka bir yaratışla insan haline getirdik"[464] bu da zamanın imamı Muhammed b. İsmail b. Cafer'in zuhuruna delalet eder şeklinde yorumlamışlardır.[465]

5. Hz. Peygamberin Şeriatını Yorumlamaları

Bâkıllânî, ibadetleri de Kur'an'ı yorumladıkları gibi İslam'da bulunmayan bir metotla yorumladıklarını, "Abdestsiz namaz olmaz, besmeleyi çekmeyenin de abdesti olmaz"[466] hadisindeki namazı, dinlerine davet olarak, abdesti ise dinlerine çağırmış oldukları kimseden alınmış söz olarak yorumladıklarını ifade etmektedir. Bir kısmını ise zorluk ve azapla dolu olan zahir ehlinin dininden uzaklaşmak ve onların itikatlarından temizlenmek olarak yorumladıklarını dile getirir. Müellif, çok farklı yaklaşımlara sahip olduklarından onların hepsini zikretmeyeceğini, onlar bu

---

457 Al-i İmran Sûresi, 3/37.
458 Mü'minun Sûresi, 22/12.
459 Mü'minun Sûresi, 22/13.
460 Mü'minun Sûresi, 22/14.
461 Mü'minun Sûresi, 22/14.
462 Mü'minun Sûresi, 22/14.
463 Mü'minun Sûresi, 22/14.
464 Mü'minun Sûresi, 22/14.
465 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtınîyye**, vr.10b-16b.
466 Hadisin kaynağı için Tahkik edilmiş metne bkz: vr. 17a.

iddialarını ileri sürerken ne bir ilme ne de bir kaynağa dayandıklarını, onların dini kaynakları referans göstermelerinin Müslüman oldukları imajını uyandırmak için olduğunu, hâlbuki bunların İslam'la bir alakaları olmadıkları ifade etmektedir. Ayrıca Abdestin farzlarının; Esas, Nâtık, birinci ve ikinci ilaha işaret ettiğini; sünnetlerinin ise Hüccet, Dâî ve Me'zun'a delalet ettiği şeklinde yorumladıklarını dile getirmektedir.[467]

a- Namazın Tevili

Müellif, bu husustaki görüşlerini şöyle dile getirir: Namazın farzları on yedi rekâttır. Bunlardan on iki rekâtı on iki imama, diğer beş rekât ise iki Kâim, Esas, Nâtık ve iki asla işaret eder. Bâtınîler'e göre söylendiği gibi namaz iyiliğin emredilmesi ve kötülüğün yasaklanmasını sağlamaz.[468]

b- Zekatın Tevili

Her iki yüz dirhemde beş dirhem verilmesi, Me'zun, Hüccet, Esas, Nâtık ve iki asla delalet etmektedir. Zekâtın altın ve gümüş cinsinden farz kılınması iki ilahın varlığının delilidir. Altın Rabbânî ilimlere, gümüş ise bâtın-ı hafî olan bir zahire işaret etmektedir.[469]

c- Oruç

Oruç, bâtını (sırrı) anmaktan ve onu layık olmayana vermekten kaçınmaktır. Bunu yaptığı zaman ona başka bir şey gerekmez. Yemekten kaçınmak her ne kadar oruç tutmak olarak isimlendirilsede bu zahir ehlinin zikrettiği oruca işaret eder. Bâtınîler'den bir kısmı şöyle dedi: Oruç, zahirle amel etmeyi terketmeye ve bâtın ilmine ulaşmaya delalet eder. Bâtın ilmine ulaştığında da oruç o kimseden düşer.[470]

---

467 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtınîyye**, vr. 18a

468 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtınîyye**, vr. 18b; Krş: Kadı Numan, **Deâimu'l-İslam**, s.131 vd; Ebû Yakup es-Sicistânî, **Kitabu'l-iftihar**, s. 240vd.

469 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtınîyye**, vr. 18b; Krş: Kadı Numan, **Deâimu'l-İslam**, s. 240 vd; Ebû Yakup es-Sicistânî, **Kitabu'l-iftihar**, s. 249 vd; Kadı Numan, **Te'vilü'd-Deâim,** c. III, s. 56.

470 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtınîyye**, vr. 18b; Krş: Kadı Numan, **Deâimu'l-İslam**, s. 269 vd; Ebû Yakup es-Sicistânî, **Kitabu'l-iftihar**, s. 254 vd; Kadı Numan, **Te'vilü'd-Deâim,** c. III, s. 107.

d- Ramazan'ın Tevili

Ramazan, kendisine bilgi veren Esas'ın haddine bir delildir. Natık bu bilgiyi ümmetinden gizlemiştir. Aynı şekilde Esas'tan da bu bilgiyi layık olmayanlara açıklamamasını istemiştir.

e- Fıtrın Tevili

Esasın altı imamı muttâli kıldığı hususlardır.[471]

f- Haccın Tevili

Hac, Muhammed b. İsmail'e; ihram ve menâsik, dâîlere; ihram şeriatın sırrını konuşmanın haramlığına; kadın ve güzel kokunun haram olması imamın sırrını konuşmanın haramlığına; avlanmanın haramlığı zahir ehlini bâtın ilmine çağırmanın haramlığına; haccı ifrad, kendisine bâtın ilmi açıklanamayacak mü'mine; haccı kıran, davet hususunda kendisine izin verilen kimseye; mikat davetin esaslarına; telbiye davet edilenin davete icabet etmesine ve bâtın ilmine boyun eğmesine; elbiseyi çıkarmak, zahir ehlinin dinini çıkarıp atmasına ve bâtın ilmine ulaşmakla dînî bütün sorumlulukların mükelleften düşmesine; ihram için yıkanmak kalbi bütün şüphelerden arındırmaya -hatta bir kısmına göre zahir ehlinin dininden uzak olmaya-; şaçların kısaltılması, dini sorumlulukları atmaya; iki yeni elbise giymek Muhammed ve Ali'ye, iki natık ve iki esasa; haccın dört farzı, imam ve iki asla işaret ettiğini söylemektedirler.[472]

g- Nikahın Tevili

Nikâh dinlerine çağırdıkları kimseden aldıkları sözdür. Cima, tâlime; Kur'an da zikredilen hamilelik, Mezun'un gizlice Müstecib'e anlattıklarını korumaktır. Erkek ilme, kadın öğrenene işarettir. Bâtınîler'e göre rical, dâîlere; muallimler, Nâtık'lara; ezvac, muallimlere, kadınlar ise bâtın ilmini öğrenenlere işaret etmektedir. Boşanmak ahdi bozmaya ve sırrı ızhar etmeye delalet eder. Zinanın manası müstecibin başka bir müstecibe konuşmasıdır. Livatanın manası Me'zunun,

---

471 Bâkıllânî**, Keşfü Esrâri'l-Bâtınîyye**, vr. 18b; Krş: Kadı Numan, **Deâimu'l-İslam**, s. 266 vd; Kadı Numan, **Te'vilü'd-Deâim,** c. III, s. 102.

472 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtınîyye**, vr.18b; Krş: Kadı Numan, **Deâimu'l-İslam**, s. 288 vd; Ebû Yakup es-Sicistânî, **Kitabu'l-iftihar**, s. 258 vd; Kadı Numan, **Te'vilü'd-Deâim**, c. III, s. 142.

mezheplerini kabul etmeyen birisiyle konuşmasıdır. Onlara göre şeriatın haram kıldığı her şey misaller ve simgelerden ibarettir. Bir kimse azaptan kurtulmak istediğinde dinin emirleri ile amel etmek ondan düşer. Dini mükellefiyetleri kalkan bir kimsenin ise iştah duyacağı hiçbir şey kalmaz. Şarap, putlar, fal okları ve tağuttan maksat kendilerinden uzak olunması gereken Hz. Ebû Bekir, Ömer, Osman, İbn Mesud, Zeyd b. Sabit, Übey b. Ka'b, Ebû Musa el-Eş'ari, Müğire b. Şube, Muaviye, Amr b. As, Abdullah b. Amr, Halid b. Velid, Talha, Zübeyir ve diğer sahabelerdir. Ayrıca onlar bütün ibadetlerin; natıkları, hüccetleri, levâhıkı, mütimleri, babları, ruhani asılları ve cismani imamları simgelediğini söylemektedirler.[473]

F- BÂTINÎLERİN SAYILARLA İLGİLİ YAKLAŞIMI

Bâkıllânî, bu başlık altında Bâtınîler'in, Allah'ın yerleri ve gökleri yedi kat yaratmasının, Fatiha'nın yedi ayet olmasının yedi imama işaret ettiğini, Fatiha'nın yedi ayet olmasının altı ya da sekiz ayet olmasından daha anlamlı olduğuna inandıklarını söylemektedir.

Bâkıllânî Bâtınîler'e; Allah'ın yeryüzünü ve gökyüzünü yedi kat yaratması, Fatiha'yı yedi ayet indirmesinin Hz. Ali soyundan yedi imama delalet ettiğini tabi olarak mı yoksa herhangi bir delile dayanarak mı söylüyorsunuz? Dendiğinde eğer tabi olarak bu böyledir diyorlarsa bunun, cehaletlerini ortaya çıkaracağını; akıl ya da bir delil yoluyla bunu biliriz derlerse bunun içinde bir delil bulamayacaklarını ifade etmektedir. Müellif, sizinle; şehirlerin, köylerin sayısı yedidir, bu da Nâtıklar'ın, İmamlar'ın, Vasiler'in, Hüccetler'in, Dâîler'in şehirlerin ve köylerin sayısınca olması gerektiğine işaret etmektedir diyenler arasında ne fark vardır? Diyerek Bâtınîler'in çelişkilerini ortaya koymaya çalışmaktadır. Müellif eleştirilerine şöyle devam etmektedir: Kabul edelim ki sizin söylediğiniz gibi yerlerin ve göklerin yedi kat yaratılması yedi imama işaret etmektedir. Peki, bu yedi imamın Hz. Abbas soyundan yedi imama veya Hz. Muaviye soyundan yedi imama işaret ve delalet etmediğine deliliniz nedir? dendiğinde cevap veremediklerini ve bunun da iddialarında tutarsız olduklarının bir göstergesi olduğunu vurgulamaktadır. Birisi kalkar derse ki bir yılda

---

[473] Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtınîyye**, vr. 20a.

dört mevsimin olması, eşyanın tabiatının dört özellik arz etmesi, dört yön olması kesin olarak Hz. Peygamberden sonra halifelerin dört tane olacağına delalet eder derse buna verecek cevapları yoktur.

Müellif bunları ve benzeri örnekleri vererek Bâtınîler'in çaresizliklerini ve çelişkili durumlarını ortaya koymaya çalışmaktadır. Ayrıca böyle bir yaklaşım içinde olanlara dinin cezâî hükümlerinin uygulanması gerektiğine olan inancını dile getirmektedir.[474]

G-BÂTINÎLER'İN HİLELERİ

Bâkıllânî, bu başlık altında Bâtınîler'in mezheplerine katmak istedikleri kişilere; harflerin, insanın sıfatlarının bâtınî manaları olduğunu, müşkili'l-Kur'an'la ilgili, filozofların akaidle ilgili konularda, kendi aralarında geçen tartışmalı konular hususunda, kelamcıların aralarında geçen tartışmalarla ilgili sorular sorduklarını, tartışılan bu konuların Bâtınî yönleri olduğunu mezheplerine katmak istedikleri kimseye telkin ettiklerini, o insanda da mezheplerine katılma hususunda bir eğilim hissettiklerinde o insanla daha fazla ilgilenmeye başladıklarını söylemektedir. Ehl-i zâhirin; Allah'ın kitabına niçin besmele ile başladığını, "besmele" kelimesinin Allah kelimesinin önüne niçin geçtiğini, besmelenin niçin yedi harf, 'rahmanirrahim'in' on iki harf olduğunu, Kur'an'ın niçin Fatiha ile başladığını, Kur'an'da niçin 114 sure olduğunu, hurufu mukattaların neye delalet ettiklerini, Tevbe suresinin başında besmelenin olmamasını, "Allah'ın emri gelmiştir"[475] ayetinde emirden maksadın ne olduğu, "Biz sana doğrusu apaçık bir fetih ihsan ettik"[476] ayetindeki fethin ne anlama geldiği, "O halde Rabbinizin nimetlerinden hangisini yalanlayabilirsiniz?"[477] ayetindeki tekrarın anlamı, "O gün (Peygamberi ve ahireti) yalan sayanların vay haline!"[478] Ayetindeki tekrarın sebebi, "Güneşe ve kuşluk vaktindeki aydınlığına, güneşi takip ettiğinde aya"[479] ayetinin, Salih'in kim olduğu, devesinin ne olduğu, boğazlamanın ne anlama geldiği, muhkem ve müteşabih'in anlamı, 'râsihûn' ayetinin

---

474 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtınîyye**, vr. 40a.
475 Nahl Sûresi, 16/1.
476 Fetih Sûresi, 48/1.
477 Rahman Sûresi, 55/13.
478 Mürselat Sûresi, 77/15.
479 Şems Sûresi, 91/1-2.

nereye atfedilmesi gerektiği, yerlerin ve göklerin sorumluluğunun üstlenilmesinden kaçınılan emanetin anlamı gibi konularda sorular sorarak muhatapalarını şüpheye düşürmeyi amaçladıklarını vurgulamaktadır. Müellif ise bütün bu konularla ilgili hususlara Kitabu'l-İntisâr isimli eserinde cevaplar verdiğini söylemektedir.

Daha sonraki bölümde Bâtınîler'in; beş vakit namazın niçin farz kılındığını, sabah namazının iki, öğlen ve ikindi namazının dört, akşam namazının üç, yatsı namazının niçin dört rekât olduğu; niçin rükûnun bir, secdenin iki defa yapıldığını, bazılarında kıraatin açıktan bazılarında ise gizli yapıldığını, nisap miktarı, orucun neden ramazan ayında tutulduğu, hac, umre ve bunların rükünlerinin neye işaret ettiği hususlarında mezheplerine katmak istedikleri kimselere bu konuların bir bâtını olduğunu söylemektedirler. Bu şekilde muhataplarında bir şüphe ve şaşkınlık uyandırmak istediklerini ve bu yöntemde de kısmen başarılı olduklarına değinmektedir.[480]

Müellif, ilimden nasibi olmayan kişinin aklını çelip onu belirli bir noktaya getirdikten sonra şu soruları sorduklarını dile getirmektedir: Niçin at kişner, merkep anırır, horoz nağme ile söyler, güvercin öter, neden bazı hayvanlar yumurta ile çoğalırken bazıları yavrulayarak çoğalır, niçin devenin ve deve kuşunun boynu uzun da domuzun boynu kısadır, at ve deve emerek su içerken neden köpek ve aslan yalayarak su içer, niçin kurt ulurken köpek havlar, neden bazı hayvanlar yürürken bazı hayvanlar sürünür, bazı hayvanlar suda yaşarken bazıları da çöl ve vadilerde yaşar, niçin insanın bazı yerlerinde tüy biterken bazı yerlerinde bitmez, neden insanın çocukluğunda sakal ve bıyığı bitmez gibi sorular sormaktadırlar. Bâtınîler sorularına şu şekilde devam ederler; neden ağızdan çıkan su tatlı, burundan çıkan su tuzlu ve kulaktan çıkan su ise acıdır? Niçin eşyanın tatları, kokuları, renkleri, terkipleri ve şekilleri farklıdır? Harflerin şekillerinin neden farklı olduğu, aynı şekilde ağaçların yapraklarının ve meyvelerinin niçin birbirine benzemediği gibi soruları sorduklarını ifade etmektedir. Sonra muhataplarına bütün bunların bir bâtını ve anlamı olduğunu, bunu da ancak ikinci ilahın bildirmesiyle natıkların bilebileceğini söylemektedirler. Müellif bu şekilde muhataplarını daha çok meraklandırmayı amaçladıklarını,

---

[480] Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtınîyye**, vr. 43b., 44a, 4b.

muhataplarında bir ilgi görmeleri halinde benzer sorularına devam ettiklerini ifade etmektedir.[481]

Bâkıllânî, mezheplerine çağırdıkları kimsede biraz anlayış görmeleri durumunda bu kimseye karşı farklı bir yöntem izlediklerini söyler. Şöyle ki; Allah bir ayette "Allah'ın yaratmasında bir tutarsızlık göremezsin"[482] hâlbuki deveyi, pireyi; natıkı-samiti, ölüyü-diriyi, zeki olanı ve anlayışsız olanı, âlimi-cahili, dağları-çölleri, suları-nehirleri yaratan Allah değil midir? Bunlar arasındaki tutarsızlıktan daha büyük tutarsızlık var mıdır? derler. "Eğer o, Allah'tan başkası tarafından gelmiş olsaydı onda birçok tutarsızlık bulurlardı"[483] hâlbuki Kur'an'da hakikat ve mecaz, âm ve hâs, farz ve nafile, mubah ve yasak, nâsih ve mensuh vardır. Bundan daha büyük ihtilaf olabilir mi? diyerek muhataplarının şaşkınlığını daha da artırmayı amaçladıklarını söylemektedir. Muhataplarında şehvet-i nazar hissetmeleri durumunda ona şöyle derler; ilm-i tevhid hususunda Allah ehl-i zahire göre şey, hay, alîm, kadîr değil midir? Eğer muhatapları evet derse ona şöyle derler: Bu Ehl-i zahir'in yaratıcılarına hoş bakmadıkları anlamına gelir. Şayet Allah şey ise mahlûkta şey ise yaratanı yaratılmışa benzetmiş olmaktadırlar.

Müellif, Bâtınîler'in benzer sorularla muhataplarının merakını artırmaya çalıştıklarını ve bu ilmi, ehl-i zahirin bilemeyeceğini mezheplerine katmak istedikleri kimselere telkin etmelerine ve bu yöntemle muhataplarını mezheplerine katmaya çalıştıklarına değinmektedir.[484]

Aynı şekilde, Bâtınîler'in muhataplarının zihnini bulandırmak için Allah'ın sıfatları ve fiilleri hususunda sorular sorduklarına dikkat çekmektedir. Bunu şöyle örneklendirir: Ehl-i zahire göre Allah'ın sıfatları kadimdir, değişmez. Bâtınîler'de bunun aksini iddia ederler ve şöyle derler; Allah hâlık değildi sonra yarattı, râzık değildi sonra rızık verdi, dirilten değildi sonra diriltti. Görüldüğü gibi Allah'ın sıfatları değişmektedir. Benzer şekilde Bâtınîler zihin kurcalayıcı sorularına şöyle devam ederler; daha önce âlemi yaratmamışken daha sonra âlemi yaratmasının hikmeti nedir? Allah buna muhtaç değildir. Âlemi yaratarak elde ettiği bir menfaatte

---

481 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtınîyye**, vr. 45b.
482 Mülk Sûresi, 67/3.
483 Nisa Sûresi, 4/82.
484 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtınîyye**, vr. 46b.

yoktur. Allah etkenlerin hareketine ihtiyacı olmayan, duyguların kendisini sıktığı bir varlıkta değildir. Müellif bu tür soruları mülhitlerin âlemin yaratılışı ve âlemi yaratan ile ilgili sordukları sorular olarak değerlendirmektedir.

Bâtınîler'in şüphe uyandıran sorularına şöyle devam ettiklerini söyler: Cehennem azabının farklı tabakalarda farklı şekillerde devam etmesinin adalet ve rahmetle örtüşen yanı neresidir? İhsan ve avf nerede?! Fayda görmediği bir ibadeti kul yapmadı diye niçin cezalandırılır? Kul kendisini bir nimetten mahrum bıraktıysa zararı kendisinedir. Kul kendisini sevaptan mahrum bıraktı diye cezalandırılması gerekir mi? Sevaba nail olması için insanları acılarla, hastalıklarla imtihan etmenin sebebi nedir? Allah bu hastalıkların benzerini fazilet yönüyle bize vermeye kadirdir. Bu hususlar tâdil ve tecvîre münasip midir? Müellif bu hususlara birçok kitabında ehli hakka göre devam edegelen bir yöntemle cevap verdiğini vurgulamaktadır. Zira Ehl-i hakka göre Allah'ın fiilleri ile kulların fiillerinin kıyaslanamayacağını, yaratanın sıfatı ile yaratılanın sıfatının aynı kategoride değerlendirilemeyeceğini ifade etmektedir. Ayrıca Allah'ın hikmetinin insanların bilgisi ile sorgulanamayacağına değinmektedir. Müellif bu hususlara kitabında yer vermesini ise "bilgisiz insanları yoldan çıkardıkları hususlar bilinsin" şeklinde gerekçelendirmektedir. Başka bir hilelerinde şöyle dediklerini dile getirir; görmüyor musunuz ki Ehl-i zahir, dinin asılları ve fürularında farklı görüşlere sahiptirler. Fetvaların da, dinin tefsiri-te'vili hususlarında bir birlerine lanet ettiklerini görmüyor musun? Bir birlerini öldürmeye, ırzlarını ve mallarını helal saymaya fetva veriyorlar. Oysa hak birdir. Birden gelmiştir.[485]

1**. Bâtnîler'de Yemin Alma**

Müellif, mezheplerine çağırdıkları kimseden şu şekilde yemin aldıklarını zikretmektedir: Müstecipten söz almak istediklerinde onunla başkalarını (taraftarlarını) bir araya getirirler. Onlardan bir cemaat toplandığında onunla müstecibi baş başa bırakırlar. Çoğunlukla da –durumun önemini ortaya koymak için- daha önce yemin etmiş olanların bir kısmını hazır bulundururlar. Tek başına yemin aldıkları azdır. Yemin için toplandıklarında yemin ettiren şöyle der: Kardeşlerim!

---

485 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtınîyye**, vr. 48b.

Allah'ın kitabında zikrettiği yeminler işte bizim bu yeminimizdir. Bu yemin, altı natıkın getirdiği, şeriatın zahirinin delâlet ettiği, rabbani ilimler karşısında size ettirdiğim yemindir. Bunların bâtınını onlardan olan esas açıklar. Allah bu yeminleri Kur'an da zikretmiştir. Yeminlerine gerekçe olarak şu ayetleri sıralarlar: "Allah peygamberlerinden size kitap ve hikmet verdim diyerek söz aldı."[486] "Hani biz peygamberlerden söz almıştık; senden, Nuh'tan, İbrahim'den, Musa'dan ve Meryem oğlu İsa'dan da. (Evet) biz onlardan pek sağlam bir söz aldık."[487] "Yeminlerinizden dolayı Allah'ı, iyilik etmenize, O'ndan sakınmanıza ve insanların arasını düzeltmenize engel kılmayın."[488] "Yemin ettiğiniz takdirde yeminlerinizin keffareti işte budur. Yeminlerinizi koruyun (onlara riayet edin)."[489] "O halde kim tağutu reddedip Allah'a inanırsa, kopmayan sağlam kulpa yapışmıştır."[490] Onlara şöyle der: Biliniz ki sağlam kulp size ettirdiğim yeminlerdir. Şu ayetlere dayanarak da onları yeminlerini bozmamaları hususunda uyarır; "Bir de anlaşma yaptığınızda, Allah'a verdiğiniz sözü yerine getirin. Allah'ı kendinize kefil kılmışken, sağlamlaştırdığınız yeminleri bozmayın. Şüphe yok ki Allah ne yaparsanız tamamen bilir."[491] "Ergenliğe erişinceye kadar, en güzel şeklin dışında yetimin malına da yaklaşmayın. Verilen sözü de yerine getirin. Şüphesiz verilen söz sorulacaktır."[492] "Ey iman edenler! Anlaşmaları yerine getirin."[493]

Bu ayetleri zikrettikten sonra onlara şöyle der: Sizi çağırdığım şey imanın hakikatidir. O, sizin üzerinde bulunduğunuzdan daha hayırlıdır. O kurtuluştur. Bu hususa Allah'ın şu sözünü delil getirirler: "Ey iman edenler! Sizleri, acı veren azaptan kurtaracak bir ticaret göstereyim mi?"[494] Allah imanı ticaret olarak isimlendirdi. Bu birinci imandır. O da resulleri bilmektir. Sonra onlara okuduğu bir ayet ya da naklettiği bir haberden sonra 'duydunuz ve itaat ettiniz mi?' diye sorar ve susar. Ta ki hepsi duyduk ve itaat ettik diyene kadar. Daha sonra onlara şöyle der:

486 Al-i İmran Sûresi, 3/81.
487 Ahzab Sûresi, 33/7.
488 Bakara Sûresi, 2/224.
489 Maide Sûresi, 5/89.
490 Bakara Sûresi, 2/256.
491 Nahl Sûresi, 16/91.
492 İsra Sûresi, 17/34.
493 Maide Sûresi, 5/1.
494 Saf Sûresi, 61/10.

İmanın direği gizlemektir. İmam-ı Cafer şöyle buyurur; "onlar bizim susan davetçilerimizdi. İlmimizi öğrendiler. Sözümüzün sırrını açıklamadılar". Sonra onları cidal ve münazaradan men etmeye başlar ve şu ayeti okur; "Hakkı bâtılla yok etmek için boşuna mücadele ettiler."[495]

Onlara şöyle der: Cidal, şek ve şüphenin anahtarıdır. Şüphe edenlerden olmayın. Şüphe sizin haktan ve dinden dönmenize sebep olur. Aksi halde haklarında şu ayetlerin indiği kimseler gibi olursunuz: "İman ettiler, sonra inkâr ettiler, sonra yine iman ettiler, sonra yine inkâr ettiler, daha sonrada inkârda ileri gittiler. İşte bunları Allah ne bağışlayacak ne de doğru yola çıkaracaktır."[496] "Sizden kim dininden dönerse, sonra kâfir olarak ölürse işte onların amelleri boşa gitmiştir."[497] "Ey iman edenler! Siz kitap verilenlerden bir fırkaya uyarsanız sizi imanınızdan sonra çevirirler, kâfir yaparlar."[498] "Şüphesiz kendilerine hidayet yolu belli olduktan sonra arkalarına dönenleri şeytan kötülüğe teşvik etmiş ve onları uzun emellere düşürmüştür."[499] Bu ayetleri zikrettikten sonra Hz. Peygamberin 'imamını bilmeden ölen cahiliye ölümü üzerine ölür' sözünü hatırlatırlar.

Sırlarını açıklamamak üzere yemin edecek kimseyi sıkıntılı ve korku içinde görürlerse onu sakinleştirmeye, sıkıntısını gidermeye çalışırlar. Ona niçin endişe duyuyorsun, neden kaçınıyorsun? Biz Allah'ın peygamberlerinden ve seçilmiş kullarından aldığı sözü alıyoruz derler. Müellif, Bâtınîler'in motivasyonlarına şöyle devam ettiklerini dile getirir: Müminler ve nebiler bundan dolayı dehşete kapılmadılar ve inkâr etmediler. Seni maslahatın gereği yemin etmeye çağırıyoruz. Aynı şekilde zulmün karanlıklarından Allah'ın peygamberlerine ve imamlara has kıldığı gizli ilmi bilmeğe çağırıyoruz. Bu hususun senin için zararı ve sakıncası nedir?

Sen Allah'ın velisinin, hüccetinin sırrını açıklamamaya, onun için, velileri için, taraftarları için, ona yardım etmek için, onun hakkı için başkalarına karşı dayanışma içinde olmaya, düşmanlarına karşı cihat etme hususunda yemin ediyorsun. İmamın

---

495 Ğafir Sûresi, 40/5.
496 Nisa Sûresi, 3/137.
497 Bakara Sûresi, 2/217.
498 Al-i İmran Sûresi, 3/100.
499 Muhammed Sûresi, 47/25.

sana verdikleriyle şeriatın sırrını ve işin iç yüzünü bilirsin. Zira şeriatın zahiri bilgisi hususunda sıradan insanlar aynı görüşe sahiptirler. Bu yemini yaparsan umulur ki Allah seni dinde önder, müminler için bir işaret, imamların davetçisi, Allah'ın yeryüzündeki hücceti, sevabına ve nimetinin şükrüne ulaştıranlardan eyler.

Müellif, mezheplerine almak istedikleri kimse boyun eğip itaat edene kadar adeta onu ablukaya aldıklarını, kurtuluşun ise onların (Bâtınîler) çağırdıklarının dışında olduğunu dile getirmektedir.[500]

2.Bâtınîler'de Ahid Nüshası

Bâtınîler mezheplerine kabul ettikleri kişiden ahid alırlar. Bu ahdin nüshası şöyle başlar: "*Sen Allah'ın velisinin emrinden duyduğun ve duyacağın, bildiğin ve bileceğin hususları gizleyeceksin. Sen bu veliyi, ona olan işaretimi, kastımı bildin. Allah'ın velisinin mezhebinin gereğini, ihvanının işlerini, ashabını, dostlarını, kadınları, çocuğu, ehl-i beytini, Allah'ın velisi ile bağlantılı olanlar hususundaki şeyleri almış bulunmaktasın ve bunları gizleyeceksin. Veli ile din dostluğu, onu koruma, büyüklere, küçüklere, kadınlara ve erkeklere karşı duyduklarını korumak için bir söz üzeresin. Hiçbir sebeple, hiçbir suretle az ya da çok hiçbir şey ortaya çıkmayacaktır. O sırra imada bulunmayacak ve üstü kapalı dahi bir şey söylemeyeceksin. Bu sırra delalet edecek gizli ya da açık bir şey demeyeceksin. Ancak Allah'ın velisinin sana emrettiğini, emrettiği şekilde ve emrettiği kadar yerine getireceksin.*

Ahitten önce ve sonra sözünle ve fiilinle Allah'tan başka ilah olmadığına, Hz. Muhammed'in O'nun kulu ve resulü olduğuna şehadet etmelisin. Ayrıca cennetin, cehennemin, dirilmenin olacağına, kıyametin kopacağına, Allah'ın kabirdekileri yaratacağına inanmalısın. İçki içmeme, zina yapmama, livata yapmama, çalmama, namazı vaktinde kılma, gereği gibi zekât verme, oruç tutma, haccetme, Allah ve resulünün emrettiği gibi açıktan ve gizliden cihat etmelisin. Dostlarını dost, düşmanlarını düşman edinmelisin. Allah'ın hududunu korumalısın. Allah'ın emirlerini yerine getirmeli, resulünün ve ehl-i beytinin sünnetine uymalısın. Senin vermiş olduğun bu söz söylenenleri güçlendirir, bozmaz; tashih eder iptal etmez;

[500] Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtınîyye**, vr. 50b, 51a.

kuvvetlendirir zayıflatmaz. Bu zahiren ve bâtınen sana gereklidir. Belirli şartlar doğrultusunda kitabın tevilini, peygamberin getirdiklerinin tevilini korumayı, söyleyeceklerimi gizli tutmayı sana emrediyorum. Üzerine bu sözleşmenin vaki olduğu hususlardan hiçbirini veliyullahın hayatında, benim hayatımda, onun ve benim hayatımdan sonra, kızgınlık ve rıza halinde, korku ve dövülmen halinde, üzüntü ve tehdit halinde, bir menfaat ve korku halinde, umut ve yokluk halinde, kahır ve dışlanman halinde yapmamalısın. Ta ki Allah'a bu gizlilik üzere varmalısın. Onu korumak bu açık şartlara bağlıdır. Allah'ın nebilerinden ve peygamberlerinden aldığı ahit ve misak senin üzerinedir. Sen veliyullahı, beni, bu misakın sınırlarını belirleyeni, senin yanında açıkladığım ve isimlendirdiğim şeyleri (ya da kişileri) nefsini (koruduğun şeylerden) korumalısın. Sözleşme ve mal hususunda veliyullaha samimi davranmalısın. Veliyullah'ın sana verdiklerini ifşa etme. Hayatta olduğun sürece bunları yazma. O sırrı herhangi bir eşya gibi kullanma. Veliyullah'ın ehline ve bunu hak edenlere emretmesi hariç. Veliyullah'ın aleyhine tevilde bulunma. Bu sözleşmede ve bu sözleşmeyi bozacak tevillerde de bulunma.[501]

Bâkıllânî, aralarında yapılan sözleşmeye ters davranmaları durumunda nasıl tehdit edildiklerini şöyle ifade eder: Eğer bilerek bu sözleşmeye ya da içindeki unsurlardan birine ters hareket edersen; dinin ve dünyan hususunda seni nimetlendiren, yerleri ve gökleri yaratan Allah'tan uzak olursun. Sen ilk ve son peygamberden, gönderilen bütün nebilerden, meleklerden ve bütün Salih kullarından uzak olursun. Allah'ın güç ve kuvvetinden uzak olursun. Nefsinin güç ve kuvvetine sığınırsın. Sen Tevrat'tan, İncil'den, Zebûr'dan, Kur'an'dan ve Allah'ın tastamam kelimelerinden uzak olursun. Allah senin hiçbir şeyini kabul etmez. Sen Allah'ın açık ayetlerinden, peygamberlerine indirdiklerinden, Allah'ın ilk ve son olarak razı olduğu dinden, Allah'ın; kendinden ve amelinden razı olduğu kullarından uzak olursun. Senin cezanı ve cehenneme gidişini hızlandırır. Cehennemden çıkış yoktur. Şeytanın laneti üzerine olur. Cennet'i sana haram kılar. Sonsuza dek seni Cehennem'de bırakır. Sen Allah'ın taraftarlarından, dostlarının taraftarlarından uzak olursun. Şeytanın ve askerlerinin tarafında yer alırsın. Allah sana kızgın olur ve ona kavuşacağın ana kadar da laneti üzerine olur. Yürüyerek hac vazifesini yapmak

---

501 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtınîyye**, vr. 52b.

üzerine farz olur. Bu sözleşmeye muhalefet ettiğin anda malik olduğun şeyler, seninle onlar arasında bir yakınlığın olmadığı fakirler ve miskinler için bir sadakadır. Bu harcamalarından da sana hiçbir şey ulaşmaz. Emrin altındaki ya da müstefit olduğun erkek, kadın ve köleler hürdür. Evlendiğin kadın ölene kadar üç talakla boştur. Geri dönüşün söz konusu değildir. Allah'ın; ehlinden, malından ve bunların dışındakilerden sana helal kıldığı her şey sana haramdır. Zıhar (zorluk) hayatın boyunca geçerlidir. Allah'ın sözleşmesi olarak bu yemine vefa göstermelisin. Bütün bu konulardaki niyet benim niyetimdir. Buna da vefa göstermelisin. Ben sana yemin ettiren sen ise yemin edensin. Başından sonuna kadar sana yemin ettirdiklerimin hilafına hareket edersen ya da buna niyet edersen tek çıkar yolun sana itikat olarak verdiklerime vefa göstermendir. Buna da Allah şahittir. Şahit olarak Allah yeter.[502]

Sonra dâî yemin aldığı kimseye şöyle der: "Allah'tan bizi, seni ve bütün müminleri bu ahde vefa gösterme hususunda ayaklarımızı sabit kılmasını diliyorum." Sonra alnını öper ve ona sarılır. Daha önce yemin edenlerden törene gelenlerin her birine aynı şeyi yapar, sonra şöyle der: "Bil ki bu sözleşmeden önce yaptığın bütün günahlar bağışlanmıştır. Uçurumun kenarında idin ve Allah seni kurtardı." Yemin yapacak olandan yeminden önce iki rekât namaz kılmasını isterler.[503]

Bâkıllânî bu bilgileri verdikten sonra şu tespitlerde bulunmaktadır: Bütün şeriat ehline göre bu yeminlerinin bir geçerliliği yoktur. Kendi usullerine göre de bu böyledir. Onlara şöyle denir; sizin cahillerden bu yemini almanızın abartı ve saçmalık olduğunu herkes bilir. Siz bu yemini cahillere bir hile olarak sunuyorsunuz. Bu yeminle tevhidi iptal etmelerini, peygamberleri yalanlamalarını, şeriatı işlevsiz kılmalarını, mal elde etmeyi, haramları mubah göstermeyi ve küfrü perdelemeyi amaçlıyorsunuz. Bunlar sizin icatlarınızdır. Bunları din edindiniz. Halkın güç gösterisinden, fakihlerden, kelamcılardan ve âlimlerden korkunuza bunu insanlardan gizliyorsunuz. Sizin adına yemin ettirdiğiniz Allah, Müslümanların bildiği ve bizim ibadet ettiğimiz Allah değildir. Adına yemin ettirdiğiniz Allah size göre ikinci ilahtır. Zahirine göre yemin ettirdiğiniz şeriat size göre gerekli değildir. (Mezhebinize) girecek kimsenin sizi razı etmek için yaptığı yemin geçersizdir. Çünkü siz ona, İlah

---

502 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtınîyye**, vr. 53a.
503 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtınîyye**, vr. 53b.

kabul etmediğiniz bir ilah adına yemin ettirdiniz. O ilahın resulü yoktur. Ona izin, ahd ve söz de gerekmez (çünkü siz yemin edenin ilahına inanmıyorsunuz).

Allah'ın kitabında bulunduğunu söylediğiniz ve mezhebinize girmek isteyenden aldığınız misak ve yemin sizin hilenizdir. Delili olmayan iddialarınızdır. Bunun delili şudur: Şeriat ehlinden ve muhaddislerden hiç kimse peygamberlerin getirdiklerini gizlemek üzere yemin almamıştır. Aksine o şeriatı yaymaya ve açıklamaya çağırmışlardır. O şeriat üzerinde tartışıyorlardı. Onu doğruluklarına delil gösteriyor, nübüvvetlerine delil getiriyorlardı. Allah'ın, onların peygamber olduklarını tasdik ettikleri şeylerle ümmetlere meydan okurlardı. Bütün bunlar karşısında yemini gizlemeyi emretmeleri ve yeminin gizli tutulması şartıyla söz almaları bâtıldır.

Müellif, bu hususla ilgili olarak şu ayetleri zikretmektedir: "Ehl-i kitapla ancak en güzel yoldan mücadele edin."[504] "Geliniz, sizler ve bizlerde dâhil olmak üzere, siz kendi çocuklarınızı, bizde kendi çocuklarımızı çağıralim, sonra da dua edelim de Allah'tan yalancılar üzerine lanet dileyelim"[505]. "Onlarla en güzel şekilde mücadele et."[506] "Dediler ki: Ey Nuh! Bizimle mücadele ettin ve bize karşı mücadelede çok ileri gittin. Eğer doğrulardan isen, kendisiyle bizi tehdit ettiğin azabı bize getir".[507]

Allah bu ayetlerde ve diğer surelerdeki ayetlerde peygamberlerden davalarını açıklamayı, kavimleriyle tartışmayı ve davalarını ilan etmeyi peygamberlerinden istemiştir. Hiçbir peygamber çağırdığı şeyi gizlemeleri için yemin almamıştır. Bu durumda siz (Bâtınîler) Allah'ın dininin ve peygamberlerinin getirdiklerinin zıttına çağırmaktasınız. Allah, gönderdiği dini gizlemeye nasıl çağırır! Şu ayetleri siz bilmez misiniz: "Ey Resul! Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan O'nun elçiliğini yapmamış olursun"[508] "Sana emrolunanı açıkça söyle."[509] "Size öğüt verdim. Fakat siz öğüt verenleri sevmiyorsunuz."[510] "Allah kendilerine kitap verilenlerden ' onu mutlaka insanlara açıklayacaksınız, onu gizlemeyeceksiniz' diye

---

504 Ankebût Sûresi, 29/46.
505 Âl-i İmran Sûresi, 3/61.
506 Nahl Sûresi, 16/125.
507. Hûd Sûresi, 11/32.
508 Maide Sûresi, 5/67.
509 Hicr Sûresi, 15/94.
510 A'raf Sûresi, 7/79.

söz almıştı. Onlar ise bunu kulak ardı ettiler. Onu az bir dünyalığa değiştirdiler. Yaptıkları alış veriş ne kadar da kötü!"[511] "İnsanlara kendilerine indirileni açıklaman için ve düşünüp anlasınlar diye sana da bu Kur'an-ı indirdik"[512] bunlar ve benzeri ayetlerde Allah hakkın açıklanmasını ve ortaya konmasını emretmiştir. Bu ayetler sizin Allah'ın dininin zıttına söz aldığınıza delalet etmektedir. Ayrıca sizin yaptıklarınız, peygamberlerin mahfillerde, meclislerde, toplumlarda, mescitlerde, minberlerde ve halk günlerinde açıklanmasını istediklerine ters düşmektedir. Peygamberlerin beldelere; elçiler, emirler, hükümdarlar göndermesi de bununla ters düşmektedir. Sizin dininizle peygamberlerin dini arasında ne kadar da fark bulunmaktadır.[513]

Müellif, Bâtınîler'in küfür için aldıkları yeminle Kur'an'da zikredilen yeminin aynı olmadığını, Kur'anî mesajı gizlemek üzere alınmadığını, bu hususta haklılıklarını kanıtlamak üzere ne akli ne de nakli delil getiremeyeceklerini, Sahib-i zaman'ın aslının olmadığını, silsile yoluyla aktarılan bilginin de yalan olduğunu ifade etmektedir.

3. Yemin Keffareti

Bâkıllânî, bu bölümde yemin edenin niyetinin esas olduğunu, yemin ettirenin niyetinin dikkate alınmaması gerektiğini söyler ve bunu şöyle temellendirmeye çalışır: Kişi geçerli yemin eder, bu yemin keffaretinden kurtulmak isterse ve yeminin sonunda "inşallah" derse, üzerine yemin ettiği şeye muhalefet etmesi durumunda yemin keffareti gerekmez. Edilen yemin, yemin ettiren ve oradakiler tarafından duyulursa yemin keffareti gerekir. İstisnayı mırıldanırsa bu yeminin düşmesinde etken olur. Fakihlerin bir kısmı, o ve başkaları istisna harflerini duymasalar da yemin kefaretinin düşeceğini söylemektedir.

İlim ehlinden bir kısmı şöyle der: Yemin ettiren zâlim ve zorla yemin ettiriyorsa, yemin eden mazlum ise yemin ettirenin niyetiyle değil yemin edenin niyetiyle amel edilir. Bâtınîler yemin ettirdikleri kimseye zor kullanıyor, dini ve dünyevi açıdan bunu gizlemesini öğütlüyorlarsa; bundan maksatları da malını, eşini,

511 Al-i İmran Sûresi, 3/187.
512 Nahl Sûresi, 16/44.
513 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtınîyye**, vr. 53b, 54b.

çocuğunu helal kılmak ve farzları terk etmesini istemekse bu durum yemin edenin dini ve dünyevi hayatı açısından bir zulümdür. Yemin eden yemin ettiği fiiller hususunda mazlum, yemin ettirenlerde zâlim olur. Yemin edenin yapmasını ve gizlemesini istedikleri fiiller konusunda, imkân bulursa bunların aksine hareket edeceğine niyet etmelidir. Yemin eden, dini ve dünyevi hayatı açısından bu fiilleri ve gizlenmesi gereken hususların gereğini yapabilir.

Yemin ettiği şeyler hususunda din kendisini serbest bırakıyorsa, o da bunun gereğini yapmışsa bu konudaki niyeti yemin keffaretini düşürür. Eğer yemin eden, yemin ettirdikleri şeylerin ve yapmasını istedikleri hususların caiz olmadığını, dininde bu konuda kendisini serbest bırakmadığını bilirse bu konuda niyeti belirleyici olur. Üzerine gerekli olan dinin hükmünce, dünya maslahatları gereğince hareket etmesidir. Sırrı gizlememesidir. Üzerine yemin ettiği şeyin gereğini yapmamasıdır. Yemin ettirenin sözü yemin edenin davranışını etkilemez. Çünkü bu hususta yemin eden mazlum, yemin ettiren ise zâlimdir.

Bu niyet, yemin edeni yemininde hanis olması durumunda yemin kefareti ödemekten kurtarır. Müslümana zorluk gerekmez. Böyle bir durumda Müslüman, Bâtınîler'in sırlarını bilmek ve iç yüzlerini ortaya koymak için içlerine girebilir. Bu yemininden dolayı da yemin kefareti gerekmez.

4. Bâtınîler'de Berat

Müellif bu hususta şu tespitlerde bulunur: Bâtınîler yemin istedikleri kimseye ve fiillerine bakarlar. Eğer onu mezheplerine girmeye meyilli bulurlarsa ona şöyle derler: Senin engeli aşman, köle azat etmen ve elinde bulunanlardan hemen sadaka vermen gerekir. Bunu Allah sana emretti. O sadaka, cumalarından bir cumadır. Yaptığın secdeler adedincedir. Bazıları, sadaka bir surenin harfleri sayısınca olduğu görüşündedir. Eğer onlar sayıyı, sorumlu tuttukları miktara aykırı ya da az bulurlarsa bir harf eklerler ve şeddeyi de iki harf kabul ederler. Onlar bu hususta bir hile bulmakta asla zorlanmazlar. Yemin edene şöyle derler: 119 dirhem vermen gerekir. Bu onların ortak kararıdır. Bazen şakinin durumuna göre 119 dirhem ilavede bulunurlar. Bazen bunu ayni olarak alırlar. Bunu da malın 1/5'ini, 1/3'ünü ve yarısını almak suretitle uygularlar. Bazen de malını beğenirlerse bütün malının Veliyullah'ın

olduğunu söylerler. Malını aldıktan sonra berat verirler. Bir kısmına göre berat kendi mezheplerinin dışındaki mezhepleri kabul etmemesidir. Bir kısmına göre barışı yaymaktır. Onlara göre bunun manası; almaları gerekeni aldıktan sonra ona beratı verirler. Beratta şunlar yazılıdır: "*Allahım! Sen meliksin. Haksın. Sen rabbimsin. Öncekilerin ve sonrakilerin rabbisin. Sana inandım. İyiliğini senden isterim. Gerçekliğin haktır. Hamd edilen ve övülen sensin. Rab olarak seni kabul ettim. Birsin. Ortağın yoktur. Sana tövbe ettim. Kalbimi sabit kılmanı istiyorum. Takva vermeni istiyorum. Şeytanı üzerime musallat eyleme. Senin korumanda olan azizdir. Senin şanın yücedir. Senden başka ilah yoktur. Senden kurtuluş istiyorum. Sığınılacak sensin. Kurtuluş sendendir. Yüce olan Burhanım seni tesbih ederim. "Deki Allah birdir. O samettir. Doğmamış ve doğurmamıştır. Hiçbir şey ona denk değildir.*"[514] *Allah rabbimizdir. Ona tevekkül ettik*".[515]

Onlara göre bu duanın anlamı zamanın tamamlayıcısının şeriatın zahirini düşürmesiyle ilgili bir muhataba'dır. Bu zamanın sahibini tasdikle bir konuşmadır. Dua dinlerini ve onlardan aldığı sözü ispat eder. Müellif, Bâtınîler'in halkı kandırmak için Allah'ın zikrini bir hile olarak kullandıklarına değinir ve bu sapkınlıklardan Allah'a sığınırız der. Şöyle devam eder: Beratı yazan dâî *bel'a* (lokma) diye isimlendirdikleri *bunduklardan* davetlerine icabet eden kimseye yedirir. Onun Cennet'ten olduğunu iddia ederler. Bir miktar yemesini isterler ve şöyle derler: Bu kıyamet günü senin nurundur. Kıyamet günü seni kurtaracak kitabındır. O senin iki kaşın arasındaki nurdur. Ona *ûd* verirler. Daha sonrada akıl seviyesine göre ona muamele ederler. Mezheplerine girme hususunda 119 dirhem aldıktan sonra ona berat verirler. Ona kitaplarından vermeye başlarlar. Hakkında bir kanaate vardıktan sonra ona şöyle derler: Bizim işaret ve sırlarımız vardır. Bunlara rıza göstermen gerekir. Bunlar şunlardır: Nâtık peygamberin adıdır. Ona delalet eder. Her dönem bir şeriat getirir ve önceki şeriatı ortadan kaldırır. Esas vahye delalet eder. Tevili insanlara açıklamak için döneminde bu şeriatı uygular. Hüccet imamın babıdır. Dâî hüccetin halifesidir. Mezun, davetine icabet hususunda dâînin izin verdiği kimsedir. Mümin engeli aşan, köleyi azat eden, sorumluluk verilen kimsedir. Bu sorumlulukta

---

514 İhlas Sûresi, 112/1-4.
515 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtınîyye**, vr. 79b.

119 dirhemdir. Mümin-i muhrim sorumluluğumuza giren kimsedir. Sorumluluk kendisine verilmediği için bu ilim kendisine verilmez. Davet yetkisi yoktur. Cenah, dört hüccetten biridir. Her asırda onlara imam olmayı arzularlar. Mütim, yedi imamın altıncısıdır.

Sonra onu bir gün ve gecede yedi vakitte 68 rekât namaz kılmaya zorlarlar. Müellif bu şekilde ona dini ve şeriatı uyguladıklarını hissettirmek istediklerini vurgular. O insan hakkında olumlu bir kanaate vardıklarında o kişiye sayıları, harfleri, yedi kat semanın yaratılışını, Kur'an-ı ayetlerini açıklamaya ve nelere delalet ettiklerini zikretmeye başlarlar. Ona şöyle derler: "*Her imamın 12 hücceti, her hüccetin 30 dâîsi, her dâînin 4 mezunu vardır. Bunu bil*". Bunlar yıla, aylara, günlere ve cumalara göredir. Dünyanın fani olması Hz. Muhammed'in şeriatının fani olmasıdır. Ahiretin baki olması bâtın davetinin baki olmasıdır. Kıyamet, Kaim-i zaman'ın çıkmasıyladır. Dirilmek, her yerden icabet edenlerin Sahib-i zaman'a katılmasıdır. Doğru yol anlaştığımız sözleşmedir. Cennet onların davetidir. Ateş zahir şeriattır. Cehennem azabı zahir ehlinin ibadetlerle uğraşmasıdır. Cennet onların kapalı davetidir. Cennet'te yorulmak yoktur. Davetlerine icabet edenin şeriatla amel etmesine gerek yoktur. *Huru'l-ıyn* (onların) müminleridir.[516]

Müellif, Bâtınîlerin âlemin iki faal ilahı ve üç aracısı olduğuna inandıklarını, ilahların cismani âlemdeki her şeyi düzenlediklerine inandıklarını, vasıtaları hayal, feth ve ced olarak isimlendirdiklerini vurgular ve görüşlerinden bahsetmeye şöyle devam eder:

> "Bu âlemdeki her nebinin durumu ruhani âlemdeki aklın durumu gibidir. Peygamberin ve esasın konumu ilahların ikincisi olan külli nefs'in konumu gibidir. Feth, imam, hüccet ve dâînin konumu yüce âlemdeki ced, feth ve hayal konumundadır. Yedinci kaimin konumu Melikü'l-Kahhâr konumundadır. O Âdem ile Muhammed arasındaki şeriat sahiplerinin şeriatlarını nesh eder. Mescidlerin, sinagogların, kiliselerin fonksiyonlarını ve ateşin sübutunu işlevsiz kılar. Böylece daveti amelsiz ilim şeklinde ruhani olur. Muhammed b. İsmail'in diğer peygamberlere üstünlüğü Nâtık'ın diğer altı imama üstünlüğü gibidir."

---

516 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtınîyye**, vr. 80b, 81a.

Müellif kendi görüşlerine çağırdıkları kimseleri kandırmak için şu soruları sorduklarını söyler: Kiramen kâtibinin manası nedir? Amellerin yazıldığı sayfa nedir? Biz onları neden göremiyoruz? Rabbimiz büyüklük taslamamızdan ve inkâr etmemizden mi çekindi de üzerimize şahitler tuttu? Yerin başka bir yere dönüşmesi, ateş ehlinin derilerinin değişmesi ne anlama geliyor? "Bu gün hükümranlık kimindir? Kahhâr olan tek Allah'ındır".[517] "O gün Rabbinin arşını, bunlarında üstünde sekiz (melek) yüklenir".[518] "Allah yerlerin ve göklerin nurudur".[519] "Deki Allah birdir".[520] Bu ayetler ne anlama gelmektedir?. Daha sonra bütün bunların yedinci imamdan kinaye olduğunu söylerler. İmamlardan yedincisi devre-i cüz'ide natık olur. Nâtık'ların yedincisi devre-i küllide ilah olur. İstediğine sevap istediğine günah verir. Sevap davetlerine girenden amelin kaldırılmasıdır. Ceza zor işler konusunda mütimmi terk etmektir. Melekler hüccetlerdir. Şeytan muhalifleridir. İlah kaim-i zamandır. İblis, makamından indirmek istedikleri her dönemde zıtlarına hareket eden mülkün ve devletin sahibidir. Cin, ehl-i zahirden gizli oldukları için ehl-i davetleridir. İns(anlar) ehl-i zahirdir. Kurban, imamın zuhurunda muhaliflerini öldürmektir. Muhaliflerinin boğazlanacak hayvanlar mesabesinde olduğunu söylemektedirler.

Müellif, bu söylenenlerin gerçekte Muhammed b. İsmail adına uydurulmuş yalanlar olduğunun altını çizmektedir. Fil, domuz ve kaplanın ehl-i zahirin reislerine işaret ettiğini söylerler. Av köpeği muhaliflerini avlamaktır. Bâtınîler, müstecibe; din bilgisi olmayan, köylüleri, Kürtleri, Arapları, bedevileri, kırsal kesimin cahillerini ve azgınları boyun eğdirmesi için işaretleri, remizleri ve saçmalıklarının (anlamını) öğretirler.

Bâkıllânî bunları zikrederek bir anlamda Bâtınîler'in hedef kitlelerinin kimler olduğuna işaret etmektedir.

Bâtınîler şöyle derler: "Her şeriatta yedi imam vardır. Hz. Muhammed'in şeriatında da yedi zahir yedi bâtın vardır." Kur'an'dan bunun delili şudur: "Andolsun

517 Mü'min Sûresi, 40/16.
518 Hâkka Sûresi, 69/17.
519 Nur Sûresi, 24/35.
520 İhlas Sûresi, 112/1.

ki, biz sana tekrarlanan yedi ayeti verdik."[521] Müellif, Irak, Yemen, Horasan ve Rey için uygun görülen kaimin halifelerini zikretmektedir. Bâtınîler'in hicret yurdunun Batı Afrika Kayravan olduğunu, ruhani ve rabbani ilimleri öğrenmek isteyenden 105 dirhem aldıklarını, bunu da fariza olarak isimlendirdiklerini; sünnetin, farizanın yarısı 60 olduğunu, nafilenin sünnetin yarısı 30 olduğunu, tatavvuun nafilenin yarısı 15 dirhem olduğunu ve hepsinin 105 dirheme tekabül ettiğini söylemektedir. Müellif, *haşhaş ve ûd* ile ilgili görüşlerine şöyle değinir: "O ot, evliyalarının hayatından çıkar, bir nur olur ve onları azaptan korur." *Ûd* hakkında da *haşîş* yerine koyduklarında şunu derler: "Onların yüzleri nurlu ve secde eserleri yüzlerinde parlar"[522] "O kıyamet günü bir takım yüzler kararacak bir takım yüzler ağaracaktır"[523] Her kim bu ottan yutar ya da *ûd'u* yerse kaimin çıktığı zaman yüzü bembeyaz olur. Azaptan kurtulur. Kim bunları yapmazsa yüzü simsiyah olur. Müellif, bunların yanlışlığını dile getirmekte ve devamla şöyle demektedir: "Derler ki şeriatta her ilim bizim ilmimizden bir kinayedir. Nâtıklar onu, ilmi bâtına remiz olarak koydular. İslam muhalifi Hristiyan, Yahudi, Mecûsi, Sabiî, Filozof ve Dehriler'in ilimleri bâtın ilminden bir kinayedir. Her lafzın ve harfin bir tevili vardır ve o bizim dinimizdir. Müstecip küfürlerini tasdik ettiğinde sahip olduğu malın yarısını ya da dörtte birini ondan alırlar. Müstecibe *Kitabü'l-ahd*, *Kitabü't-ta'rif ve'r-resmi* ve diğer kitapları verirler. Davetlerini kabul edenlere bâtın ilminin muhalifi olanların hayvan olduğunu söylemektedirler."[524]

Bâkıllânî, Bâtınîler'in ehl-i zahiri üç sınıfa ayırdıklarını şöyle sıralar:

1- Navâsıb
2- Şîa
3- Müminler

Navâsıb, Yahudiler konumundadır. Onlar hak ehlidir. Sahabenin yolundan giden selef'in yolunu benimseyenlerdir. Şiîler, Hıristiyanlar konumundadır. Bunlar İmamiyye ve Şîa'dan olanların yolundan gidenlerdir. Mümin ahdimizi kabul eden ve

521 Hicr Sûresi, 15/87.
522 Fetih Sûresi, 48/29.
523 Al-i İmran Sûresi, 3/106.
524 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtınîyye**, vr. 85b.

yolumuza girenlerdir. Kaim çıktığında bütün Yahudi, Hıristiyan ve Mecûsileri öldürecek ve Müslüman olmalarını kabul etmeyecektir.[525]

Müellif, Bâtınîler'in; hayvanların, bitkilerin ve bunların dışındaki varlıkların imamlarına, hüccetlerine, bablarına delalet ettiği yönündeki yorumlarının bir temeli olmadığına ve sıradan insanların bile bunlara inanmayacağına temas eder ve buna şu örnekleri verir:

> "Bir Hıristiyan "بسم" deki üç harfin üç ilaha delalet ettiğini, bunların da baba, oğul ve kutsal ruh olduğunu söylese, bir tabiatçı "الله" kelimesindeki dört harfin sıcaklık, soğukluk, nemlilik ve kuruluk gibi dört esasa işaret ettiğini söylese, bir putperest kitabınızın zahiri ve bâtınî yorumunun âlemi yaratan Nur ve Karanlığa delalet ettiğini söylese, bir kimse haftanın günlerinin Abbas ve altı çocuğuna delalet ettiğini söylese ya da Mervan oğullarına delalet ettiğini söylese bunlara verecek cevapları olmadığını ifade etmektedir."

Müellif; Bâtınîler'e şeriatta zikredilen emirlerin kendi imamlarına delalet ettiğinin, fakat bu emirlerin söylediklerinizin dışındaki hususlara delalet etmediğine deliliniz nedir? diye sorulsa buna verecek cevapları olmadığını söylemektedir. Ayrıca, Bâtınîler'in inançlarının aksine Allah'ın yeryüzünü ve gökyüzünü yedi günde yaratmasının Abbas'ın soyundan gelen yedi imama işaret edebileceğini zira Abbas'ın Hz. peygamberin amcası ve en yakını olduğunu dolayısıyla imamete en layık kimse olabileceğini ifade etmektedir. Bâtınîler'inde buna verebilecekleri bir cevabı olmadığını vurgulamaktadır. Müellif, bunları zikrettikten sonra imametin Abbas oğullarının hakkı olduğu ile ilgili Abbas taraftarlarının yazmış olduğu beyitlerden bir bölüm sunmaktadır.[526]

H- HARFLERİN BÂTINÎ MANALARI

Bâtınîler, Ehl-i zahirin bilmediği harf ilminin nâtıkları, imamları, nebileri, esasları, hüccetleri ve dâîleri simgelediğini söylemektedirler. Müellif, Bâtınîler'in şu iddialarını ortaya koyar: Ehl-i zahire أ-د-ذ-ر-ز gibi harflerin niçin başka bir harfe birleşmediği, الف- ك- ل- م- و- ه- لا gibi harflerin niçin nokta almadığı, د ذ ر ز س ش ص

[525] Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtınîyye**, vr. 86a.
[526] Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtınîyye**, vr. 87a, 91a.

ض ط ظ ع غ gibi harflerin neden çift olduğu, ج ح خ ع غ ه harflerinin neden öne doğru uzadığı, ب ت ث ق ك harflerinin niye arkaya doğru uzadığı ve ب ت ث ج ح خ harflerin ise niçin aynı şekilde geldiği ve işaret ettikleri manalar sorulduğu zaman bunu bilemeyeceklerini ifade etmektedir. Ayrıca yirmi dokuz Arap harfinin yirmi dokuz şahsa işaret ettiğini söylemektedirler. Bunlardan on iki tanesinin on iki hüccet'e, on tanesinin natık, esas, imam, hüccet, dâî, mezun, müstecib, levahık, mütim ve cenah'a, diğer harflerin kaim'e delalet ettiğine inandıklarını dile getirmektedir.

Müellif, Bâtınîler'in Arap harfleri ile insan vücudu arasında bağlantı kurmalarına, yıldızlarla bağlantı kurmalarına, on iki harfle burçlar arasında bir ilişki olduğuna inanmalarına, on harfe mekân, zaman, sema, arz, gün-gece, ay, güneş, hava, rüzgâr arasındaki münasebete inanmalarına, diğer bir açıdan bu harflerin, iki asla, iki esasa, yedi imama, on iki hüccete, dâîlere ve mezunlara işaret ettiğine inandıklarına değinir.

Bâkıllânî, bu şekilde bir inancın cahillik ve dinle oynamak anlamına geldiğini, akıl sahibi insanlara bunun gizli kalmayacağını söyler. Bütün bunlara rağmen dağlı Kürtlerin, bedevi Arapların, cahil Berberilerin ve köy halkından insanların bu tür olaylara ilgi duyması ve inanmasının Bâtınîler'i bu tür hilelerle uğraşmaya ve bâtıl manalar çıkarmaya sevk ettiğinin altını çizmektedir.

Bâkıllânî, Arap harfleri ile insan organları arasında; bunlarla da imamlar arasında bir bağlantı kurulamayacağını söylemektedir. Aynı şekilde harflerin ve organların imamete işaret ettiğini savunmakla bunların (harflerin ve organların) Abbas oğullarına ve Ümeyye oğullarına delalet etmesi arasında fark olmadığına işaretle bir eleştiride bulunmaktadır. Bununla birlikte böyle bir soruya verecek cevapları olmadığını ifade etmektedir.

Daha sonra müellif, Bâtınîler'in harflerle, insan vücudu, burçlar, gezegenler, hayvanlar, bitkiler, dört esas, zaman dilimleri ve bunlarla da imamları, hüccetleri, arasında bağlantı kurmalarının yanlışlığına işaret etmektedir. Zina ve dört şahitle, kayısı ve dört kabuğu arasında kurdukları bağlantının tutarsızlığına, tek kabuklu

meyvelerle zina arasında bağlantı kurmak istediklerinde ise çaresiz kaldıklarına değinmektedir.[527]

G-RUH-BEDEN İLİŞKİSİ

Burada Bâkıllânîye göre nefsin ulvi âleme yükselmesi, ruhla beden arasındaki ilişki ve nefsin ebediyeti ele alınarak Bâkıllânî'nin Bâtınîler'e yönelttiği eleştirilere yer verilecektir.

1. Nefsin Ulvi Âleme Gitmesi

Bâkıllânî bu başlık altında Bâtınîler'e –nefsin ittihadı ve cehaletin bulanıklığından kurtulması hususunda– şu soruları yönelterek başlamaktadır: "Nefis, âlemiyle nasıl iletişim kurmaktadır? Onu âlemine ulaştıran birisi var mıdır? Yoksa bu intikal kendi isteği ile mi olmaktadır?" Kendi isteği ile oluyor diyorlarsa onlara şöyle denir: "O halde bedenden ayrıldıktan sonra bu âlemde kalmayı seçebilir. Zira failin fiili ihtiyarına bağlıdır. İsterse yapar isterse yapmaya bilir." Eğer bunu yapmaya mecbur kaldı derlerse onlara şöyle denir: "Onu kim zorladı? Bu zorlamadan maksat nedir? Zorlanmışsa onu zorlayan bir güç olmalıdır."[528]

Eğer âlemiyle irade ve tabiatı gereği bağlantı kurmaktadır derlerse şöyle denir: Nefsin tabiatı sabittir. Bedenle bağlantı kurması ile tabiatı değişmez. Şehvet, kötü ahlak ve bulanıklık onun tabiatına zarar vermez. Tabiatının gereğini yapmaya bir mani yoktur. Çünkü insanların cahilliği ve kirleri tabiatının fiilleridir. Bulunduğu halden daha düşük bir hale geçmesi tabiatına uygun değildir. Eğer saf halinde âlemine intikal eder diyorlarsa şöyle denir: Nakledici onu isteğine göre mi nakleder yoksa buna mecbur mudur? Eğer mecbur derlerse onu kim zorladı? Bunun sebebi nedir? Bu onun zayıf olmasını gerektirir. Bu da onun yaratılmış olduğu sonucunu doğurur.

527 Bâkıllânî, **Keşfü Esrârî'l-Bâtınîyye**, vr. 97a, 99a.
528 Bâkıllânî, **Keşfü Esrârî'l-Bâtınîyye**, vr. 187b.

2. Ruh ve Beden İlişkisi

Bâkıllânî'ye göre Ruhtan maksat nefis değilse hayattır.[529] Nefisle de bir şeyin aslı kastedilmiyorsa oda hayattır. Buda arazlardan bir arazdır.[530] Onun bir fiili yoktur. Mükâfat ya da mücazat göreceği bir şey yapamaz. O halde fiil hayat sahibidir. Yaptığı iyiliklerden dolayı onun iyilik ya da kötülükler sebebiyle cezalanması gerekir. Durum böyle olunca ahirette ceza görecek olan bedendir. Onun elem ve haz duyması lazım. Arazların ve nefislerin değil. Onların nefis âlemi akıl âlemi yaklaşımları boş sözlerindendir. İnsandaki etkin güç bizzat kendisidir. Nazzam ve Muammer'e göre insan zahir cesedin dışındaki bir varlıktır. Onu mekân ve göz kuşatamaz. Bâkıllânî, bu hususta Mutezile'nin filozofları taklit ettiklerini ve onların sözlerine ilavelerde bulunduklarını söylemektedir. Bâkıllânî "Onların derileri pişip acı duymaz hale geldikçe, derilerini başka derilerle değiştiririz ki acıyı duysunlar!"[531] ayetine dayanarak cezalandırmanın ahirette ve aynı zamanda cismani olacağını söylemektedir.[532]

3. Nefsin Ebediyeti

Bâkıllânî'ye göre Bâtınîler, nefsin ebedi olduğunu söylemektedir. Onlara göre nefis bedenden ayrılmakla yok olmaz. İdrakten de yoksun olmaz. Daha temiz daha mükemmel olur. Bâkıllânî nefsin ebedi olmasının bâtıl bir söz olduğunu ifade

---

529 Bâkıllanî'nin ruh konusundaki görüşleri için bkz. Bakıllânî, **İ'câzü'l-Kur'ân**, 1.bs., Beyrut, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1991, s. 33, 200; a.mlf., **el-İnsaf fima Yecibu İ'tikaduhu vela Yecuzu el-Cehlu bihi**, Thk: Muhammed Zahit b. Hasan el-Kevseri, 2. bs, Müessesetü'l-Hanci, 1963, s. 51. Ayrıca bkz. Mehmet Dalkılıç, **İslam Mezheplerinde Ruh**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2004.

530 Ali b. Said Ubeydi, Bakıllani'nin 'ruh arazdır' görüşüne sahip olduğunu ifade etmektedir. Evet Bâkıllanî ruhun 'hayat' anlamına geldiği düşünülürse araz olduğunu söylemektedir. Tahkikini yaptığımız eserde de yer yer Bakıllani ruh konusuna temas etmektedir. Fakat net bir şey söylememektedir. Ruh konusunu detaylı bir şekilde **Kitabu'l-Muknî** isimli eserinde ele aldığını söylemektedir. Bakıllani'nin bu eserini okumadan ruh hakkında nasıl bir görüşe sahip olduğunu kesin olarak ortaya koymak mümkün gözükmemektedir. Bu eser mutbu ve yazma olarak mevcut değildir. Öte yandan Bakıllanî **el-İnsâf** isimli eserinde kabir azabının ve kabirde sorgulama esnasında ruhun bedene iadesinin hak olduğunu ifade etmektedir. Bkz: Bâkıllani, **el-İnsâf**, s. 51; Ali b. Said el-Ubeydi, **Mevsuatü'r-ruh inde ehli'l-kelam ve'l-felsefe**, Zahran, ed-Dürerü's-Seniyye, 1433, s.16-17.

531 Nisa Sûresi, 4/56.

532 Bâkıllani, **Keşfü Esrâri'l-Bâtınîyye**, vr. 189a. Krş: Bâkıllânî, **el-İnsaf**, s. 51.

etmektedir. Nefsin kadim olduğunu kabul edersek diğer ilim ve kudret gibi sıfatlarının da kadim olması gerektiğini vurgulamaktadır.

Bâkıllânî, uykuyu delil getirmeleri ve uyku gizli ölümdür, uyku halinde ruhun bedenden ayrılması ile ruh duyabileceği şeyleri duyar demelerinin de bâtıl olduğunu söylemektedir. Çünkü uyku ölüm değildir. Uyuyan da ölü değildir. O canlıdır. Uykuya dalması o insanı etrafında olup biteni anlamaktan alıkoymuştur. İnsanın Uykusu hafiflediğinde her şeyi duyabilir.

Bâkıllânî insanın uykuda gördükleri hususunda iki görüşe ayrıldıklarını söylemektedir. Bir kısmına göre uykuda görülenler kalpteki bir inançtır. Duymak ya da görmek değildir. İnsan rüyasında gördüğünü ve işittiğini sanır. O, uykuda başının koptuğunu ve uçtuğunu görür. Hâlbuki yataktadır. Hasta olduğunu görür. Gerçekte sağlıklıdır. Bâkıllânî'ye göre doğru yaklaşım budur. Diğer bir gruba göre ise insanın kalbinde iki gözü bir kulağı vardır. Bunlarla görür ve işitir. Bâkıllânî'ye göre bu insanların kişi uyuduğunda ruh bedenden ayrılır ve âlemine döner sözleri bâtıldır. Nefis uyku halinde bedendedir. Nefsin başka bir âlemi yoktur. Eğer ruh uyku halinde kendi âlemine dönüyorsa uyanma anında çok kısa sürede bedene nasıl iade ediliyor? Ruhun dönmesi ihtiyari midir yoksa icbari midir? İhtiyari ise cesede niçin dönüyor? Dönmemesi niçin caiz değildir? Dünya sıkıntılarından arınmış bir âleme gitmişken sıkıntılarla dolu bir dünyaya niçin dönüyor? Bâkıllânî bu yaklaşımlarının bâtıl olduğunu ve bu sorulara verecek cevapları olmadığını vurgulamaktadır.[533]

II. RÂFIZÎ FIRKALAR

Bu başlık altında Şîa, İmamiye ve Râfızî fırkalar mukayeseli bir şekilde ele alınacaktır. Daha sonra Bâkıllânî'nin eserinde zikrettiği gâlî fırkalar Bâkıllânî ve diğer âlimlerden bazılarına göre değerlendirilecektir. Son olarak da Bâkıllânî'nin adını zikretmeden eserinde görüşlerine yer verdiği fırkalara temas edilecektir.

533 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtınîyye**, vr. 190a.

1. Şîa

Sözlükte "ş-y-a" kökünden türeyen ve "taraftar, yardımcı, fırka"[534] anlamına gelen Şîa kelimesine yüklenen mana ile ilgili farklı görüşler bulunmaktadır. Kaynakların bir kısmı söz konusu kelimeyi "Hz. Peygamberin hayatında Hz. Ali'yi seven, onun tarafında yer alan ve Peygamberin vefatından sonra da onun yolundan gidenler"[535] şeklinde tanımlamışlardır. Burada daha çok 'Hz. Ali taraftarı' vurgusunun öne çıkarıldığı görülmektedir. Sünni kaynakların bir kısmı ise "Hz. Ali'nin tarafında yer alanlar, Ali'nin imametinin açık veya kapalı bir nas ve vasiyetle sabit olduğunu kabul edenler" şeklinde tanımlamışlardır. Hz. Ali'ye ulûhiyet gibi bir takım özellik atfeden fırkalar ise 'gulât-ı şîa' kavramı altında ele alınmaktadır. Şîa kavramına farklı müellifler tarafından değişik anlamlar verilmiştir. Mezhepler tarihine ait bir terim olarak "Şîa, Hz. Muhammed'den sonra insanların en faziletlisi olarak Ali b. Ebî Tâlib'i kabul edip Ali'nin nas ve tayinle imam olduğuna, Ali'den sonra imametin kıyamete kadar onun soyunda devam edeceğine inanan toplulukların müşterek adı" şeklinde tanımlanabilir.[536]

Bâkıllânî'nin ise Şîa'yı şemsiye bir kavram olarak kullandığı görülmektedir. Bu kavrama Hz. Ali'nin ve soyundan gelenlerin imam ve kaim olması gerektiğine inananların yanında Hz. Ali'nin ulûhiyetini iddia edenler, bedâ, tenasüh ve hulûl gibi inançlara sahip olanları da dâhil etmektedir. Şiî-Gâlî fırkaları Bâtınîliğe zemin hazırlayan topluluklar olarak görmektedir.[537]

---

534 Muhammed b. Muhammed el-Mulakkab Murtaza ez-Zebidi, **Tacu'l-Aruz Min Cevahiril Kamus**, Thk: Mecmua Mine'l Muhakkıkin, Daru'l-Hidaye, c. XXI, s. 302; Halil İbrahim Bulut, **Dünden Bugüne Siyasi-İtikâdi İslam Mezhepleri Tarihi**, 3.bs, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2013, s.199 vd.

535 Ebû Muhammed Hasan b. Musa en-Nevbahti, **Fıraku'ş-Şîa**, Neşr: Seyyid Muhammed Sadık, Matbaatu'l-Haydariyye, Necef, 1936, s.17; Ebû Hatim Ahmed b. Hamdan er-Razi, **Kitabu'z-Zine,** Thk: Said el-Ğanimi, Menşuratu'l-Cemel, Beyrut, 2015, c. I, s. 488.

536 H. İbrahim Bulut, **Dünden Bugüne Siyasi-İtikâdi İslam Mezhepleri Tarihi,** s. 200; Şiî Fırkaların İleri Sürdüğü Delillerin Eleştirisi Konusunda bkz: Mehmet Dalkılıç, **İmamet-Siyaset İlişkisi ve Şiîlik Eleştirisi: İbn Hazm Örneği,** 1.bs, İstanbul, Kubbealtı, 2011, s. 101vd.

537 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtınîyye**, vr. 106b, vd.

2. Râfızî ve İmâmî Kavramları

Rafz kökünden türeyen ve "terk etmek, ayrılmak"[538] anlamına gelen Râfıza kelimesinin ortaya çıkışı ile ilgili farklı rivayetler mevcuttur. Yaygın görüşe göre Zeyd b. Ali Zeynelabidin 122/740 yılında Emeviler'e karşı ayaklanmış ve taraftarlarından destek görmüştü. Taraftarlarının Zeyd'in Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer hakkındaki düşüncesini öğrenmelerinin ardından iki yüz kadar taraftarı hariç diğerleri Zeyd b. Ali'yi yalnız bırakmışlardır. Zeyd'i terk etmelerinden dolayı bu topluluk Râfızî olarak isimlendirilmiştir.[539] Diğer rivayetlerden birine göre ise Muğire b. Said'in kendisini terk edenlere bu ismi verdiği şeklindedir.[540] Eş'ari, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in imametini reddettikleri için Râfızî olarak isimlendirildiklerini söylerken[541] Ebû Muti en-Nesefî (v. 318/930) Hz. Peygamberin söz ve uygulamalarını bırakıp Hz. Ali sevgisinde aşırıya kaçmalarından dolayı bu topluluğun Râfızî olarak isimlendirildiğini söylemektedir.[542]

İmamiyye kavramıyla ilgilide kaynaklarda farklı anlamlandırmalar ve yorumlar mevcuttur. Şîa başlığı altında İmamiyye'ye yer veren Şehristânî Hz. Peygamberin vefatından sonra Hz. Ali'nin vasfına işaretin yeterli olmayacağını, Hz. Ali'nin açık bir nas ve tayinle imam olduğunu iddia edenlere imamî denileceğini söylemektedir.[543] Eş'ari, Râfızî ve İmamî kelimelerini aynı kullanmakla beraber imamın nas ile gerçekleştiğine inananları İmami olarak nitelemektedir. Ebû Mutî Mekhul en-Nesefî (v. 318/930), Râfızî genel başlığı altında İmamiyye'ye yer vermekte ve daha farklı bir yaklaşım sergilemektedir. İmamın, Hüseyin'in soyundan olacağını, ilmi herhangi bir şahıstan değil bizzat Cebrail'den alacağını, öldüğünde mislini yerine bırakacağını ve imamı tanımadan ölenlerin cahiliye ölümü üzere öleceklerine değinmektedir. Bu şekilde inananları İmamî olarak tanımlamaktadır.[544]

538 Zebidi, **Tacu'l-Aruz**, c. XVIII, s. 348.
539 Ebû Hasan el-Eşari, **Makalatü'l-İslamiyyin,** c. I, s. 89(1. dipnot); Mustafa Öz, "Rafızîler", **DİA**, XXXIV, 2007, s. 396-397.
540 Razi, **Kitabu'z-Zine**, s. 502-503; Nevbahti, **Fıraku'ş-Şîa**, s. 62-63.
541 Eşari, **Makalatü'l-İslamiyyin,** c. I, s. 89
542 Ebû Muti Mekhul b. El-Fadl en-Nesefi, **Kitabu'r-Red ala Ehli'l- Bida ve'l-Ehva ed-Dalleti'l-Mudılle**, Thk: Marıe Bernand, Kahire, 1980, s. 63.
543 Şehristani**, el-Milel ve'n-Nihal (Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi)**, s.147.
544 Ebû Muti Mekhul en-Nesefi, **Kitabu'r-Red,** s. 82.

Bâkıllânî'nin yazmadaki ifadelerinden Şîa'yı şemsiye bir kavram olarak kullandığını ifade etmiştik. Bu çerçevede Râfızî ve İmamiyye kavramlarını alt başlık olarak ve farklı anlamlar ifade edecek şekilde kullandığı gözükmektedir. İmamiyye'nin Hz. Peygamber'den sonra imamın Hz. Ali ve Ali soyundan gelenlerden olacağının nasla sabit olduğu şeklindeki yaklaşımlarının sabit olmamakla beraber aklen mümkün olabileceğini, aklın bunu reddetmeyeceğini söylemektedir. Fakat imamları masum oldukları, vahiy aldıkları ve mucize gösterebilecekleri şeklindeki inançlarının bâtıl olduğunu ve insanı Bâtınîliğe götüreceğini ifade etmektedir. Râfızîleri ise gâlî ve gizemli inançları dolayısıyla insanları Bâtınîliğe taşıyan bir vasıta olarak görmektedir.[545]

Bu hususla ilgili yapılan çağdaş çalışmalarda da Şîa'nın çatı bir kavram olarak kabul edildiği, İmamiyye ve diğer fırkaların bu ana başlık altında ele alındığı görülmektedir. Râfızîler muhtemelen İmamiyye ile benzer kabul edildiğinden Şîa ana başlığı altında ele alınmamıştır.[546]

3. Gâlî/Aşırı Fırkalar ve Diğerleri

Bâkıllânî, tahkikini yaptığımız bu eserinde fırkaların bir kısmından "onlardan bir kısmı şöyle dedi" şeklinde bahsederken bir kısmından ise fırkanın adını zikrederek fırka ile ilgili kısa malumat vermektedir. Bu başlık altında Bâkıllânî'nin adını bizzat zikrederek haklarında kısa bilgiler verdiği fırkalara yer verilecektir.

a- Beyâniyye

Beyan b. Sem'an et-Temimi'ye uyanlardır. Bunlar imametin Muhammed b. Hanefiyye'den oğlu Ebû Haşim Abdullah b. Muhammed'e geçtiğini, Ebû Haşim'den sonra da Beyan b. Sem'an'a intikal ettiğini iddia etmişlerdir.[547] Beyâniyye taraftarları, Allah'ın insan suretinde olduğunu, yüzü dışındaki her şeyin yok olacağını, Beyan'ın Venüs (Zühre) yıldızını çağırdığını ve yıldızında bu çağrıya

---

545 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 106b.

546 Bkz. Ethem Ruhi Fığlalı, **Günümüz İslam Mezhepleri**, İzmir, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2008, s.263; Halil İbrahim Bulut, **Dünden Bugüne Siyasi-İtikâdi İslam Mezhepleri Tarihi,** s. 180; Yaşar Kutluay, **Tarihte ve Günümüzde İslam Mezhepleri**, Pınar Yay., 2003, s. 105; Suphi Salih, **İslam Mezhepleri ve Müesseseleri,** Çev. İbrahim Sarmış, İstanbul, Bir Yay., 1983, s. 77.

547 Bağdâdî, **el-Fark**, s. 236-237; Şehristani, **el-Milel ve'n-Nihal (Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi)**, s. 139-140.

karşılık verdiğini söyleyenlerdir.[548] Beyâniyye, Allah'ın yüzü dışındaki her şeyin yok olacağı şeklindeki yaklaşımlarını; "Onun yüzü (Zatı)'ndan başka her şey helak olacaktır, hüküm O'nundur ve O'na döndürüleceksiniz"[549]; "Yeryüzünde bulunan her şey fanidir ve Rabbinin yüzü (Zatı) kalır."[550] Ayetlerinin te'viline dayandırmışlardır.[551] Beyan b. Seman, Hz. Ali'nin ilahlığını iddia etmiş ve Hz. Ali'nin, kendisine hulul eden bu ilahi parça vasıtasıyla gaybı ve yarını[552] bildiğini söylemektedir.[553] Bu özelliklerinin yanında Beyâniyye, Beyan b. Seman'ın peygamberlik[554] ve ilahlık iddiasında bulunması ve bunu Kur'an'da, Allah'ın, "Bu, insanlar için bir beyan; sakınanlar için de yol gösterici ve öğüttür"[555] ayetine dayandırması ve bu ayetteki beyandan maksadın kendisi olduğunu iddia etmesi gibi özellikleriyle bilinen bir fırkadır.[556]

Bâkıllânî, "Yeryüzünde bulunan her şey fanidir ve Rabbinin yüzü (Zatı) kalır."[557] ayetini merkeze alarak Beyan b. Seman ve Beyâniyye'yi eleştirmiştir. Kadim olanı fani görmelerinin büyük bir cehalet ve açık bir küfür olduğunu söylemiştir. Allah'ın yüzü (Zatı) hariç kalan her şeyin fena bulacağını söylemenin kadim dahi olsa Allah'ın yüzünün (Zatı)'nın da yok olacağını kabul etmek anlamına geleceğini belirtmektedir. Beyâniyye'nin inançları hususundaki gülünçlüklerini ortaya kaymak için şairlerinin şu beytini zikretmektedir:

> Celal olan Zatı hariç Rableri'nin fena bulacağını iddia ettiler,
> Bu ve buna benzer sebeplerden dolayı Allah onların payını aşağılık kıldı. [558]

b. Gurâbiyye

Gurâbiyye, Ali b. Ebî Talib'in Hz. Muhammed'e karganın kargaya benzediği gibi benzediğini, bundan dolayı Cebrail'in yolunu şaşırarak vahyi yanlışlıkla Hz.

---

548 Eşari, **Makalatü'l-İslamiyyin**, c. I, s. 66-67.
549 Kasas Sûresi, 28/88.
550 Rahman Sûresi, 55/26-27.
551 Bağdâdî, **el-Fark**, s. 236-237.
552 Ebi'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed el-Malati, **et-Tenbih ve'r-Red Ala Ehli'l-Ehva ve'l-Ebâtîl**, İstanbul, Matbaatü'd-Devle, 1936, s. 118.
553 Bağdâdî, **el-Fark**, s. 236-237.
554 Yemeni, **Akaidü's-Selase ve's -Sebîne Fırka**, c. I, s. 463.
555 Al-i-İmran Sûresi, 3/138.
556 Bağdâdî, **el-Fark,** s. 236-237; Sekseki**, el-Burhan,** s. 41; Razi, **Kitabü'z-Zine**, s. 543.
557 Rahman, 55/26-27.
558 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 109b.

Muhammed'e getirdiğini,[559] Hz. Ali'nin Peygamber olduğunu ve ondan sonra da oğullarının peygamber olduklarını ileri süren gâlî bir fırkadır. Bu fırka kendine bağlı olanlara, Cebrail'i kastederek, "Tüyü olana lânet ediniz" demektedir.[560] Yahudiler, Cebrail'e düşmanlıklarına rağmen ona lanet etmiyorlardı. Yahudilerin bu şekilde davranmalarına mukabil şu ayeti indirmiştir: "Allah'a, meleklerine, peygamberlerine, Cebrail'e ve Mikail'e düşman olan kimse inkâr etmiş olur. Şüphesiz Allah kâfirlerin düşmanıdır."[561] Dolayısı ile Gurâbiyye'nin "Tüyü olana lanet ediniz" söylemi Yahudilerin yaklaşımından daha ağırdır. Bu sebeple Gurâbiyye bu ayette nitelenen özelliğe daha layıktır.[562]

Bâkıllânî ilk olarak bu fırkanın niçin bu şekilde isimlendirildiğine temas etmektedir. Onlara göre Hz. Ali, bir karganın diğerine benzediği gibi Hz. Muhammed'e benzemektedir. Bunu iddia ettiklerinden dolayı bu grup "Gurâbiyye" olarak isimlendirilmiştir. Bu ismin ilk defa kim tarafından kullanıldığı bilinmemekle birlikte Bâkıllânî'nin de bu isimlendirmeyi kullanmayı tercih ettiği görülmektedir. O, bu grubun anlayışını şu şekilde eserinde ifade eder: "Hz. Ali, bir karganın diğer bir kargaya benzediği gibi Hz. Muhammed'e benzemektedir. Hz. Ali ve Hz. Muhammed arasındaki bu benzerlik, yaradılış, sıfat ve ahlak bakımından da söz konusudur. Bundan dolayı Cebrail Hz. Muhammed'i Ali b. Ebî Talib'e benzetmiş ve Allah vahyi Hz. Ali'ye göndermişken Cebrail yanlışlıkla vahyi Hz Muhammed'e teslim etmiştir. Cebrail bu davranışından dolayı kınanamaz. Çünkü bunu kasıtlı olarak yapmamıştır."[563]

c. Mufavvıda

Allah'ın Muhammed b. Abdullah'ı yarattıktan sonra âlemin yaratılması ve işlerin idaresini ona havale ettiğini iddia eden kimselerin adıdır. Mufavvıda'ya göre âlemi ve içindekileri yaratan Allah değil Hz. Muhammed'tir. Sonra Hz. Muhammed

---

559 Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dinuri, **el-Maarif**, Thk: Servet Akaşe, 3.bs, Kahire, Heyetü'l- Mısryyetü'l-Amme, 1992, s. 623; Mutahhar b. Tahir el-Makdisi, **el-Bed' ve't-târîh,** Mektebetü's-Sekafe ed-Diniyye, Bursaid, t.y., c. V, s. 131.

560 Bağdâdî, **el-Fark**, s.250.

561 Bakara Sûresi, 2/98.

562 İsferayini, **et-Tebsîr,** s.128.

563 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye,** vr. 107b.

âlemin yaratılmasını Ali'ye havale etmiştir.[564] Mufavvıda Allah için *bedâ'nın* caiz olduğu görüşündedir.[565] Muhammed el-Yemenî şöyle demektedir: "Onların iddiasına göre Allah dünya işlerini imamlara bırakmıştır. Allah dünya ile ilgili bir şey yaratmamıştır. Bu yetkiyi imamlara bırakmıştır. Hz. Ali ölmemiştir. O buluttadır. Bu yüzden üzerlerinden bir bulut geçtiğinde, Hasan'ın babası sana selam olsun" dediklerini aktarmaktadır.[566]

Bâkıllânî, bu fırkanın ana yaklaşımını şöyle özetlemektedir:

> Kadîm ve Sâbık olan, Hz. Ali'den başka hiçbir şey yaratmamıştır. Sadece Hz. Ali'yi yaratmıştır. Bütün âlemi yaratma ve idare etme yetkisini ona vermiştir. Hz. Ali, iki ilahı olan kadim yaratıcıdır. Ad, Semût kavimlerini helak eden ve Hz. Musa ile konuşan Hz. Ali'dir.[567]

Bâkıllânî, Mufavvıdanın, savundukları bu görüşlerinin doğruluğuna delil getirdikleri şu beyitleri zikretmektedir;

> Her şeyi ile Âd ve Semûd kavmini helak eden kimdir?
> Nida ederek tur (dağında) Musa ile konuşan kimdir?
> Bir gün minberden insanlara bakarak insanlara bana sorunuz?
> İnsanlar da O'nun verdiği manalara şaşırdılar diyen kimdir?[568]

d. Haşviyye

Hadis taraftarları için bu tanımlama yapılmıştır. Birbiriyle çelişen rivayetleri topladıkları için bu adla isimlendirilmişlerdir. Her duyduklarını rivayet ettikleri içinde rey ekolünün eleştirisine maruz kalmışlardır.[569] Bunlar, farz, vacip, sünnet, teşvik ve tahvifi eşit kabul etmişlerdir. Nafilenin terkini farzın terki olarak kabul ederler. Haşviyye'ye göre Hz. Muhammed'in söyledikleri Cebrail'in kendisine

---

564 Nevbahti, **Fıraku'ş-Şîa**, s. 84; Kummi/Nevbahti, **Şiî Fırkalar (Kitabu'l-Makalat ve'l-Fırak-Fıraku'ş-Şîa)**, Çev: Hasan Onat, Sabri Hizmetli, Sönmez Kutlu, Ramazan Şimşek, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2004, s. 225; Malati, **et-Tenbih,** s.133; Bağdâdî, **el-Fark,** s. 251; İsferayini, **et-Tebsîr,** s. 128; Cemaleddin Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzi, **Telbisü İblis**, 1.bs, Beyrut, Daru'l-Fikr, 2001, s. 88; Yemeni, **Akaidü's-Selase ve's -Sebîne Fırka,** c. II, s. 464.

565 Mehdi Lidinillah Ahmed b. Yahya Murtaza el-Yemeni, **el-Milel ve'n-Nihal,** Tebriz, 1959, s. 26.

566 Yemeni, **Akaidü's-Selase ve's -Sebîne Fırka,** s. c. II, s. 464.

567 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye, vr.** 6b, 196b.

568 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye,** vr. 6b.

569 Razi, **Kitabü'z-Zine,** s. 497-498.

söyledikleridir. Bu yaklaşımlarına, “O, kendi hevâsından konuşmaz”[570] ayetini delil getirirler.[571]

Bâkıllânî, Haşviyye hakkında bilgi vermez. Bâtınîler'in; Zahir ehlinin, farzlar ve şeriatın emri gereği amel ettikleri ibadetlerin Nâtıklar tarafından toplumsal maslahat gereği konulduğu şeklindeki yorumlarının yanlış olduğunu söylemekte ve Bâtınîler'i eleştirmektedir. Bâkıllânî'nin Haşviyye'den neyi kastettiği, bunları nasıl konumlandırdığı açık değildir. Fakat eserdeki ifadelerden Haşviyye'ye olumlu baktığı sonucu çıkmaktadır.[572]

e. Keysâniyye

Keysâniyye, Muhammed b. Hanefiyye'nin imam ve mehdi olduğunu iddia eden aşırı Şiî grupların ortak adıdır. Bunlar, emîru'l-müminin Ali b. Ebi Tâlib'in azatlı kölesi Keysan'ın taraftarlarıdır. Keysan'ın Muhammed b. Hanefiyye'nin öğrencisi olduğu da söylenmiştir. Taraftarları, onun bütün ilimlere vakıf, tevil, zahir ve bâtın ilimlerinin sırlarını Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'den aldığı hususunda bir inanca sahiptiler. Onlar dinin bir kişiye itaatten ibaret olduğu görüşündedirler. Bu durum onları şer'î rükünleri tevile sevk etmiştir. Bir kısmı, İmama itaat ettikten sonra şer'î uygulamalara gerek kalmadığını iddia etmiştir. Bu durum bir kısmının kıyamete olan inançlarını zayıflatmış, bir kısmının da hulûl, tenâsüh ve rec'at gibi düşüncelere yönelmelerine neden olmuştur.[573]

---

570 Necm Sûresi, 53/3.

571 Ebû Muti Mekhul en- Nesefi, **Kitabu'r-Red,** s. 121; Farlı yorumlar için bakınız: Ebu Muhammed Yemeni, **Akaidü's-Selase ve's -Sebîne Fırka,** c. I, s. 290-291; Ebû'l-Fadl Abbas b. Mansur es-Sekseki, **el-Burhan**, s. 21, 22.

572 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye,** vr. 23b.

573 Nevbahti, **Fıraku'ş-Şîa,** s. 24-28; Eş'ari, **Makalatü'l-İslamiyyin,** c. I, s. 91-93; Şehristani, **el-Milel ve'n-Nihal(Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi),** s.135-136; Bağdâdî, **el-Fark,** s. 38-41; Mustafa Öz, “Keysâniyye”, **DİA**, XXV, 2002, s. 362-364. Eş'ari, Keysâniyye'yi Şîa'nın ikinci sınıfını oluşturan Rafıza'nın ikinci fırkası olarak gösterir. Keysâniyye'yi onbir alt gruba ayırır. Bkz: Eş'ari, **Makalatü'l-İslamiyyin,** c. I, s. 91-97; Malati, Keysâniyye'ye Muhtariyye adıyla Rafıza ana başlığı altında dokuzuncu sırada yer vermektedir. Bkz: Malati, **et-Tenbih**, s. 122-123; Ebû Muti en-Nesefi, Kaderiyye başlığı altında dördüncü sırada Keysâniyye'ye yer vermekte ve farklı bir yaklaşım sergilemektedir. Bkz: Nesefi, **er-Red ala'l-Bida**, s. 87-89; Bağdâdî, Râfıza ana başlığı altında Zeydiyye'den sonra ikinci sırada Keysâniyye'ye yer vermekte ve bir tasnife gitmeden genel malumat vermektedir. Bkz: Bağdâdî**, el-Fark,** s. 29-53; Şehristani ise, Keysâniyye başlığı altında, Muhtariyye, Haşimiyye, Beyâniyye ve Rizâmiyye fırkalarını birer alt başlık olarak ele almaktadır. Bkz: Şehristani, **el-Milel ve'n-Nihal(Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi)**, s.135-140.

1a. Kerbiyye

Kerîbiyye olarak da bilinen ve Ebû Kerb ed-Darîr isimli şahsa bağlı olan Kerbiyye'ye göre Muhammed b. el-Hanefiyye ölmemiştir. Radva Dağı'nda yaşamaktadır. Sağında bulunan aslan ve solunda bulunan panter tarafından korunmaktadır. Sabah akşam rızıklandırılmaktadır. Bu durum ortaya çıkacağı zamana kadar devam edecektir. Allah hikmeti gereği onu diğer insanlardan korumaktadır. Vakti geldiğinde mehdiliğini ilan edecek ve hâkimiyetini kuracaktır.[574]

Bâkıllânî, Keysâniyye ile ilgili alt başlıklar vermemiştir. İlk dönemin üslubuna uygun bir yaklaşım sergilemiştir. Muhammed b. Hanefiyye ile ilgili görüşü Kerbiyye fırkasının ortaya koyduğu görüşlerle benzerlik arz etmektedir. Bâkıllânî, Keysâniyye ile ilgili görüşlerini şöyle ifade etmiştir:

> Hz. Peygamberden sonra imamlar, Hz. Ali, Hasan, Hüseyin ve Muhammed b. Hanefiyye olmak üzere dört tanedir. Muhammed b. Hanefiyye, zamanın sahibi ve beklenen Mehdi'dir. O, Yemen'deki Radva'dadır. Sağında bir aslan, solunda bir panter vardır. Çıkacağı güne kadar O'nu kuruyacaklardır. Askerleri O komuta edecektir. Zulümle dolmuş dünyayı adaletle dolduracaktır. O sadece bal ve su ile gıdalanmaktadır. [575]

f. Muhaddise

Bâkıllânî, Kummî'nin (v. 301/913) *Kitabu'l-Makalat ve'l- Fırak* ve Nevbahtî'nin (v.310/922) *Fıraku'ş-Şîa* adlı eserinde bahsettiği ancak bunların dışında diğer fırak kitapalarında tespit edemediğimiz bir fırkadan bahsetmektedir. Bu fırka mensuplarınıda Muhaddise olarak isimlendirmektedir. Fakat bu fırka hususunda Bâkıllânî'nin verdiği bilgilerle Nevbahtî ve Kummî'nin verdiği bilgiler farklılık arzetmektedir. Nevbahtî bunların irca ehli ve hadis taraftarı olduklarını, Musa b. Cafer'in imamlığına kail olduklarını, Musa'dan sonra Ali b. Musa'nın imam olduğuna inanan grup olduklarını, bu konuda samimi olmadıklarını, dünyayı

---

574 Nevbahti, **Fıraku'ş-Şîa,** s. 24-25.; Eş'ari, **Makalatü'l-İslamiyyin,** c. I, s. 92-93; Mustafa Öz, "Keysâniyye", **DİA**, XXV, 2002, s. 362-364**.**

575 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 116a.

arzuladıkları için bunu yaptıklarını ve Ali b. Musa öldükten sonra eski hallerine döndüklerini söylemektedir.[576] Bâkıllânî ise bu grubu şöyle tanımlamaktadır:

> Elinden mucize gerçekleşen herkes Allah'tır. Elinden ilk mucize gerçekleşen Hz. Adem'dır. Sonra Şîs, sonra tek tek Evsiyâ'dır. Bâtınîler'in "Nutaka" olarak isimlendirdikleri gönderilmiş altı nebidir. Bâtınîler'e göre bunlar, Hz. Ali ve ondan sonraki imamlarda sona erer.[577]

Görüldüğü üzere Bâkıllânî'nin bu fırkaya yüklemiş olduğu anlam ile Kummî ve Nevnahtî'nin yüklemiş oldukları anlam birbirinden farklıdır. Bâkıllânî bu fırkanın Şîa ile bağlantısını kurarken Kummî ve Nevbahtî ise Mürcie ile bağlantısını kurmuşlardır.

III. ADI ZİKREDİLMEYEN DİĞER GÂLÎ FIRKALAR

Bâkıllânî, gâlî fırkalardan bir kısmının adını zikrederek bilgi verirken diğer bir kısmı ile ilgili olarakta anonim rivayetler şeklinde bilgi vermektedir. Gâlî fırkaları Bâtınîliğin beslendiği kaynak olarak gören Bâkıllânî bu hususta şu bilgilere yer vermektedir.

Onlardan bir kısmı şöyle demektedir: Allah heykellerin ve suretlerin çeşitleri konusunda kendisini tanımlamaktan aciz ise, başkalarını tanımlamaktan daha acizdir. Allah heykellere ve suretlere istediği şekilde intikal edebilir. Onlardan bir gruba göre, Allah, imamların bedenlerine intikal etmektedir.[578] Onlardan bir grup, imam Allah'tır dedi. Onlardan bir gruba göre ise Allah gizlidir, açığa çıkacağı söylenemez. Onlardan bir diğer grup imamların ve peygamberlerin değil, sadece Ali'nin ilah olduğunu, Hz. Muhammed'in (a.s) O'nun tarafından gönderildiğini ve Muhammed'in (a.s) Ali'nin elçisi olduğunu iddia etti. Yine onlardan bir grup, Ali ile diğer imamlar arasında ayrım yapmadan (her) imamın ilah olduğunu söyledi. Bir kısmı Allah'ın imtizaç etmediğini fakat Hıristiyanların söylediği gibi ittihat ettiğini söyledi. Bir kısmı Allah'ın gizlenmesi hususunda şöyle demektedir: Allah her kime

---

576 Hasan b. Musa Nevbahti (v. 310ق), **Fıraku'ş-Şîa**, Beyrut, Daru'l-Evda, 1404ق, s. 86; Sa'd Abdullah el-Eş'ari Ebû Halef el-Kummi, **Kitabü'l-Makalat ve'l-Fırak**, Tsh: Muhammed Cevat Meşkûr, Müessese-i Matbuat-ı ATâi, 1963, s. 94.

577 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 108b.

578 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 108a.

gizlenmiş ise onun dili ile konuşur. Bu anlamda Allah Ali'nin dili ile konuşmaktadır. Allah Ali'de gizlenmiştir. Allah, Ali b. Ebi Tâlib'in özü ve lisanıdır. Allah, Ali'de gizlendiğinde bu ikisinden meydana gelen fiillerden 'muhdes' olan Ali'nin, 'kadim' olan ise Allah'ındır.[579]

Diğer bir grup şöyle dedi: Ali'de gerçekleşen yeme ve içme fiilleri hakikat değildir. O kadim ilahtır. O, bir şey yemez. Onda gerçekleşen bir hayal ve vehimdir. Bir kısmı Allah'ın aynı anda bir kişide gizleneceğini söylerken diğer bir kısmı ise aynı anda birçok kimsede gizlenebileceğini söylemektedir.[580]

Şîa'nın geneli şöyle demektedir:

> Ali Cennet ve Cehennem'in pay edicisidir. Kıyametin sahibidir. Havuzun sahibidir. Doğru yola ulaştırandır. Namaz ibadeti, Ali'nin namazın sonunda anılması ile tamam olur. Ölmek üzere olan kimsenin düşmanları üzmek, dostları sevindirmek için ölüm meleği ile birlikte Ali'yi görmesi gerekir. Ali dâbbetü'l-arz'dır.[581]

Şîa'dan bir topluluk şunu iddia etmektedir:

> Bir cin yılan suretine büründü. Ali'yi sokmak için ayakkabısına girdi. Allah cine bir karga gönderdi. Karga ayakkabıyı aldı. Gökyüzüne yükseldi. Ayakkabıyı birkaç kez çevirdi ve yılanın ayakkabıdan düşmesini sağladı.[582]

Aynı şekilde Şîa'dan şöyle inananlarda vardır: Güneş, Ali için iade edildi. Gün tamamlandıktan sonra tertemiz olarak geri döndü. Başka bir defasında Babil'de tutuldu ve Ali namazını kıldı. Bununla birlikte Şiîler'in çoğu Hz. Muhammed'e (sav) vahiy geldiği gibi Hz.Ali'ye de vahiy geldiğine inanmaktadır.[583]

Râfızîlerin çoğu, ruhların cisimlere, heykellere ve devirlere intikalini din edinirler. Yine Râfızîlerin bir kısmına göre, peygamberlerin ruhları kadimdir. Bu ruhlar imamların bedenlerine intikal ederler. Bu kadim şahıslar ve ruhlar için zıt kadimler vardır.[584] Bir kısmı şöyle bir iddia da bulundu: Allah mahlûkatı bir defada yarattı. Allah, onların akıllarını, suretlerini, güçlerini ve sorumluluklarını eşitledi.

---

579 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 109b.
580 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 109b.
581 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 111b.
582 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 111a.
583 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye,** vr. 113a.
584 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye,** vr. 113b.

Hiçbir şekilde birini diğerine üstün kılmadı. Bunlarında bir kısmı itaat etti, bir kısmı da isyan etti. Günahkâr olanlar günahları oranında azap görürler. Günahları oranında deveden gübre böceğine kadar hayvanlara geçerek azap görürler. Bunlar bu dünyanın sevap ve ikap dünyası olduğuna inanır. Haşrı ve neşri inkâr ederler.[585]

Bazıları da hayvanların, cemadatın ve dağların ruhu olduğunu söylemektedir (Animizm). Bundan dolayı Allah hayvanların ve cemadatın şeklini farklı yaratmıştır. Yine onlardan (Râfızîler) tenasüh görüşünü benimseyen bir grup, asilerin ruhlarının demire, çamura, cama, çömleğe ve ateş çeşitlerine geçtiğini söylemektedir. Bu şekilde azaba uğrarlar.[586]

Onlardan bir grup ise Hz. Muhammed'in Hz.Ali'nin kölesi/elçisi (عبد) olduğunu söylemektedir. Ali en kadim olandır. Hz. Muhammad ondan öğrenmekte ve ondan bilgi almaktadır.[587]

Bir kısmı imamların zıtlarının ruhlarınında kadim olduğunu iddia etmektedir. Hüseyin el-Zeynebî zıt ruhlardan maksadın Ebû Bekir, Ömer, Osman, Talha, Zübeyr ve Mervan b. Hakem olduğunu söylemektedir.[588]

K- BÂKILLÂNÎ'YE ETKİ EDEN ÂLİMLER

Bundan sonraki başlıklar muhtevaya girmemekle beraber doğru tespit yapabilmek için Bâkıllânî'nin etkilendiği ve etkilediği âlimleri ortaya koymak gerekmektedir. Bu bağlamda önce Bâkıllânî'nin etkilendiği âlimlere daha sonra Bâkıllânî'nin etkisinde kalan âlimlerin bir kısmına temas etmek uygun olacaktır.

Bâkıllanî'den önce makalat geleneği içinde eser yazan âlimler vardır. Bâkıllânî'ye gelinceye kadar şu âlimler ve eserleri ilk akla gelenler arasındadır. Sa'd b. Abdullah el-Eş'ari Ebû Halef el-Kummî'nin (v. 301/913) *Kitâbü'l-makalat ve'l-fırak*, Ebû Muhammed Hasan b. Musa b. Nevbahti'nin (v. 310/922) *Kitabu Fıraku'ş-Şîa*, Ebû Muti Mekhul b. Fazl Nesefi'nin (v. 318/930) *Kitabü'r-Red ala ehli'l-bida*

585 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye,** vr. 114a.
586 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye,** vr. 114b.
587 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 117a.
588 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 118a.

ve'l ehvai'd-dâlle ve Ebû'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshak Eş'ari'nin (v. 324/936) *Makalatü'l-İslamiyyin ve İhtilafü'l-Musallin* adlı eserleri zikredilebilir. Bunların yanında Ebû'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman Malatî'nin (v. 377/987) *et-Tenbih ve'r-Red ala Ehli'l-Ehva ve'l-Bida* ve Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Rizâm el-Kûfî'nin (v. 398/1008) *er-Red Ale'l-İsmâiliyye'l-Karâmita ve Şerhu Mezehibihim fi's-Saddi an Şeraii'r-Rusül ve'd-Duâi ila İfsadi Memalik ve'd-Düvel ve'r-Red ala Sâiri'l-Müldidin* gibi reddiye maksadıyla yazılan eserler de vardır. Reddiye amacıyla yazılan İbn Rizâm'ın *er-Red Ale'l-İsmâiliyye'l-Karâmita ve Şerhu Mezehibihim fi's-Saddi an Şeraii'r-Rusül ve'd-Duâi ila İfsadi Memalik ve'd-Düvel ve'r-Red ala Sâiri'l-Müldidin* adlı eseri ile Bâkıllânî'nin *Keşfü Esrâri'l-Bâtınîyye* adlı eseri arasında benzerlikler bulunmaktadır. Zaman zaman benzerlikten öte aynı cümlelerin kullanıldığı görülmektedir. Ancak Bâkıllânî bunu açıkça ifade etmemiştir.

İbn Rizâm-Bâkıllânî Etkileşimi: İbn Rizâm ve eseri ilim dünyasında yeteri kadar bilinmediği için burada onunla ilgili kısa bilgi vermek uygun olacaktır.

Ebû Muhsin olarakta bilinen İbn Rizâm'ın hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Hicri dördüncü asırda yaşadığı ve 347 yılında hayatta olduğu ifade edilmektedir.

İbn Rizâm kısa adıyla *er-Red ale'l-İsmâiliyye'l-Karâmita*[589] adlı eserini bid'at ehli çevrelere karşı yazdığı anlaşılmaktadır. İbn Rizâm'ın eseri dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Bâtınîler'in böyle bir davet yöntemini ortaya koymalarının sebebini ele almaktadır. İkinci bölümde tevhid ve nübüvvet konusundaki görüşlerine temas etmektedir. Üçüncü bölümde Bâtınîler'in kitaplarında topladıkları lafızlarını ele aldığına işaret etmektedir. Dördüncü bölümde de Bâtınîler'in genel durumunu değerlendirdiğini söylemektedir.[590]

Kitabın birinci bölümünün tamamı ve ikinci bölümünün bir kısmı tahkik edilmiştir. İbn Rizâm'ın Bâtınîler'in kitaplarını eleştirdiği üçüncü bölümü ve

589 Yazma tek nüshadır. Suriye'de bulunmaktadır. Zahiriyye Kütüphanesi, No: 9711.

590 İbn Rizâm, **er-Red ale'l-İsmâiliyyeti'l-Karâmita,** s. 57.

zamanında yaşanan olayları ele aldığını söylediği dördüncü bölümü henüz bulunup tahkik edilmemiştir.[591]

Eseri bir doktora çalışması olarak tahkik eden araştırmacının ifadelerinden İbn Rizâm'ın Karmatîler'in içinde yaşadığı ve mezheplerine dair bir takım özel bilgilere sahip olduğu anlaşılmaktadır.[592] Fakat eserin çoğunun kayıp olması bu bilgilerin günümüz insanının bilgisine sunulmasını engellemiştir.

İbn Rizâm ve Bâkıllânî reddiyeci bir üslupla eserlerini kaleme almışlardır. İbn Rizâm, Bâtınîler'in kendi taraftarlarını kandil (âlim) olan eve girmemeleri hususunda uyardıklarına yer vermektedir. Benzer anonim rivayete Bâkıllânî de eserinde yer vermiştir.[593] Her iki müellifin, daha çok hangi kavimlerin Bâtınîliğe ilgi duyduğu ya da Bâtınîler'in hangi insanları mezheplerine katmaya çalıştıkları hususunda verdikleri bilgiler benzerlik arzetmektedir.[594] İbn Rizâm, Bâtınîler'in şüpheye düşürmek istedikleri kimselere yönelttikleri sorulara ve huruf'u-mukattanın neye delalet ettiği hususlarına değinmektedir.[595] Benzer hususlara Bâkıllânî'nin daha geniş bir şekilde yer verdiği görülmektedir.[596]

İbn Rizâm'ın eserinde, yedi imamla diğer eşyalar arasında kurulan bağ,[597] son imamın şeriatın hükmünü ortadan kaldıracağı,[598] iki ilahla ilgili dile getirilen hususlar ve bunlara verilen cevaplar[599] ile Bâtınîler'in, ibadetlerin gereksizliğine inanmaları gibi hususlara Bâkıllânî de eserinde yer vermiştir. Bâkıllânî'nin bu hususları daha deteylı ele aldığı görülmektedir.[600] İbn Rizâm, Bâtınîler'in kendi

---

591 İbn Rizâm, **er-Red ale'l-İsmâiliyyeti'l-Karâmita,** s. 375.

592 İbn Rizâm, **er-Red ale'l-İsmâiliyyeti'l-Karâmita,** s. 375. Not: Yazmanın ilk 89 varakı Tahkik edilmiştir.

593 İbn Rizâm, **er-Red ale'l-İsmâiliyyeti'l-Karâmita,** s. 222; Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 24a.

594 İbn Rizâm, **er-Red ale'l-İsmâiliyyeti'l-Karâmita,** s. 222-333; Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 24a, 84a, 85a, 92b, 97b.

595 İbn Rizâm, **er-Red ale'l-İsmâiliyyeti'l-Karâmita,** s. 232-233.

596 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 23b, 24a, 82a, 201a.

597 İbn Rizâm, **er-Red ale'l-İsmâiliyyeti'l-Karâmita,** s. 240-251; Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 12a, 19a, 21a, 31a, 91a.

598 İbn Rizâm, **er-Red ale'l-İsmâiliyyeti'l-Karâmita,** s. 245; Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 6a, 57b, 208b.

599 İbn Rizâm, **er-Red ale'l-İsmâiliyyeti'l-Karâmita,** s. 256; Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 4a.

600 İbn Rizâm, **er-Red ale'l-İsmâiliyyeti'l-Karâmita**, s. 262; Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 12a, 14b, 19a, 23a.

mezheplerine girecek kimseden aldıkları yeminden bahsetmekte fakat yemin metnine yer vermemektedir.[601] Bâkıllânî ise eserinde yeminden bahsetmekle beraber yemin metnine de yer vermektedir.[602] Her iki müellif arasında Nâtık sıralamasında,[603] yeminden sonraki ritüeller hususunda,[604] dinin mestur olduğu ve onu tevil edecek birinin olması gerektiği hususlarında da benzerlikler söz konusudur.[605]İki müellif arasında benzerlikten öte aynı diyeceğimiz hususlar vardır. Bâkıllânî, Hz. İsa ile igili hususların ele alındığı uzunca bir bölümü bazı kısaltmalar ve kelime[606] farkları dışında İbn Rizâm'dan almış gözükmektedir.[607] Aynı şekilde âlemin yaratılması ve tevhid konularını da her iki müellif aynı üslüpla ve aynı ifadelerle ele almışlardır.[608]

L- BÂKILLÂNÎ'NİN KENDİSİNDEN SONRAKİLERE ETKİSİ

Ashabu'l-Hadis makâlât geleneği içinde Bâkıllânî'den sonra eser yazan birçok müellif vardır. Bu bağlamda Abdulkahir el-Bağdâdî (v. 429/1037), İbn Hazm (v. 456/1064), Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim eş-Şehristânî (v. 548/1153), Ebû Muhammed el-Yemeni (VI/XII. Asrın başları), Ebû'l-Fadl Abbas b. Mansur es-Sekseki el-Hanbeli (v. 683/1284) zikredilebilir. Bu müelliflerden bir kısmı reddiyeci bir yaklaşımla eserlerini vücuda getirmiştir. Abdulkahir el-Bağdâdî, İbn Hazm ve Ebû Muhammed el-Yemeni gibi. Bir kısmı da betimleyici bir yaklaşımla eserlerini yazmıştır. Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdukerim eş-Şehristânî ve Abbas b. Mansur es-Seksekî gibi.

Bâkıllânî'nin, adlarını zikrettiğimiz bu müelliflerden bir kısmı üzerinde gerek üslup gerekse muhteva bakımından etkili olduğu gözükmektedir.

---

601 İbn Rizâm, **er-Red ale'l-İsmâiliyyeti'l-Karâmita,** s. 309.
602 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 20a, 25a, 41b, 51b, 52a, 80a.
603 İbn Rizâm, **er-Red ale'l-İsmâiliyyeti'l-Karâmita,** s. 246; Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 126b, 127a, 127b, 128a, 128b.
604 İbn Rizâm, **er-Red ale'l-İsmâiliyyeti'l-Karâmita,** s. 275; Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 80a, 179b.
605 İbn Rizâm, **er-Red ale'l-İsmâiliyyeti'l-Karâmita,** s. 312; Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 5b, 103b.
606 Kelime ve ibare farklarının bir kısmı her iki yazmadaki zorluklardan kaynaklana bilir.
607 İbn Rizâm, **er-Red ale'l-İsmâiliyyeti'l-Karâmita,** s. 241-345; Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 128a, 128b, 129a, 129b.
608 İbn Rizâm, **er-Red ale'l-İsmâiliyyeti'l-Karâmita,** s. 347-359; Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 132a, 132b,133a, 133b, 134a.

1. Abdulkâhir el-Bağdâdî (v. 429/1036)

Bâkıllânî'nin eserini yazmak için benimsediği üslup ile Bağdâdî'nin benimsediği üslup bir birine benzemektedir. Bâkıllânî gibi Bağdâdî de sert ve reddedici bir üslubu benimsemiştir.

Bâkıllânî'nin Mecûsi ve Seneviyye hakkındaki yaklaşımı ile Bağdâdî'nin yaklaşımı bir birine benzemektedir. Özellikle iki ilah hususunda, Nur ve Zulmet kavramları yerine iki ilah (el-Levh ve el-Kadim, Kün ve Kader) ismini kullanmışlardır. Bunu da Müslümanların tepkisinden çekindikleri için yapmışlardır.[609] Bu iki ilah bu âlemin düzenleyicileri ve idarecileridir.

Şeriatın rükünlerini yorumlama konusunda iki müellif arasında benzerlikler bulunmaktadır.[610] Bâtınîler'in, taraftarlarından içinde kandil bulunan eve girmemelerini istemeleri ve bununla da kelam ilmini iyi bilenleri kastettikleri şeklindeki yaklaşımları Bâkıllânî ve Bağdâdî tarafından benzer şekilde yorumlanmıştır.[611]

Bâkıllânî, Bâtınîler'in hedef kitle olarak özellikle köy halkını, kaba Berberileri, Kürtleri, bedevi Arapları ve dağlı köylüleri seçtiklerini vurgulamaktadır.[612] Bağdâdî de, Bâtınîyye mezhebinin daha çok hangi toplumlarda gelişme kaydettiğine temas ederken Nabatiler, Kürtler ve Mecûsilerin çocukları gibi benzer topluluklara eserinde yer vermesi dikkat çekmektedir.[613]

Ebû Bekr el-Bâkıllânî'nin *Keşfü Esrâri'l-Bâtınîyye* adlı eseri ile Abdulkahir el-Bağdâdî'nin *el-Fark Beyne'l-Fırak* adlı eseri arasındaki benzerlilerden biri de Bâtınîler'in mezheplerine girecek kişiden aldıkları yemin hususundadır. Bâtınî mezhebine gireceklerden alınan yemin benzerlikten de öte Bâkıllânî'nin eserinde zikrettiği yeminin bir özeti niteliğindedir. Bâkıllânî, hiçbir eserde rastlamadığımız uzunlukta, Bâtınîler'in, mezhebine girecek kimseden istedikleri yemine eserinde yer vermiştir.

---

[609] Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 4a, 4b; Bağdâdî, **el-Fark,** s. 284-285.
[610] Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 18a,18b,19b; Bağdâdî, **el-Fark**, s. 296.
[611] Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 24a; Bağdâdî, **el-Fark,** s. 298.
[612] Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 24a, 84a, 85a, 92b, 97b.
[613] Bağdâdî, **el-Fark,** s. 300-301.

Bağdâdî, Bâkıllânî'nin eserinde zikrettiği yemin metnindeki bazı kelimeleri çıkarmış ve bazılarının da müteradifini kullanmıştır. Bağdâdî, Bâkıllânî'nin detaylı bir şekilde yer verdiği cümleleri kısaltarak kullanmıştır. Böylece Bâkıllânî'nin eserinde yer verdiği yemin metni üzerinde tasarrufta bulunarak daha özet bir yemin metni ortaya çıkarmıştır. Bağdâdî'nin eserinde kullandığı yemin metni şöyledir:

> "Allah'ın yeminini, Allah'ın misakını, Allah'ın zimmetini, resullerinin hakkını ve Yüce Allah'ın söz ve yemin olarak nebilerinden aldıklarını kendi nefsine yüklemiş bulunuyorsun. Benden işittiklerini, benimle ve senin, zamanın sahibi olan imamla ve onun taraftarları ile ve bu ülkede ve öteki ülkelerde bulunan ona uyan kimselerle ve ister erkek ister kadın olsun ona boyun eğenlerle ilgili olarak bildiklerini gizleyeceksin. Bunun ne azını, ne de çoğunu açıkla. İster yazı ile ister işaretle olsun, zamanın sahibi olan imam izin vermedikçe veya Mezun açıklanması hususunda sana müsaade etmedikçe, onu ima edebilecek hiçbir şeyi açığa vurma. İzin verildiği zamanda, ancak sana izin verildiği kadarını yap. Böylece sen, verdiğin söze uymayı nefsine yüklemiş ve hem gönül rahatlığı, hem kızgınlık, hem arzu, hem de korku anlarında, nefsini, sözünü tutmaya mecbur kılmış durumdasın. Evet der. Eğer, Evet derse ona şöyle söylenir: Ayrıca sen, beni ve sana adını vereceklerimi, senin kendini koruduğun şeylerden Allah'ın ahdi ve senin O'nunla olan sözünle ve O'nun ve resullerinin zimmetiyle korumak ve onlarla açık ve kapalı olarak samimiyet kurmak üzere söz vermiş bulunuyorsun. İmamın, yakınlarının ve davetine mensup olanların, ne şahıslarına, ne de mallarına ihanet edeceksin. Bu inançta hiçbir tevile yanaşmayacak ve onları geçersiz kılacak şeylere inanmayacaksın. Eğer bunlardan birini işleyecek olursan, Allah'tan, resullerinden, meleklerinden ve Yüce Allah'ın kitaplarında indirdiği şeylerin tamamından uzaksın. Sana anlattığımız bu şeylerin birine karşı çıkacak olursan, Allah'a vacip bir adak olarak Allah'ın evine yaya, yüz defa haccetmen gerekir. Bu durumda kaldığın sürece sahip olduğun şeyler, fakirler ve miskinler için birer sadakadır. Herhangi bir hususa muhalefet ettiğin gün veya ondan sonra, mülkiyetinde bulunan köle, hür olur. Şu anda veya muhalefet ettiğin günde sahip olduğun veya ondan sonra evleneceğin bütün zevcelerin senden üç boşama ile boşanmış olur. Yüce Allah yemin ettiğin şeylerde, niyetine ve içinde gizlediğin inancına şahittir. Eğer 'evet' derse, ona, 'seninle bizim aramız şahit olarak Allah yeter' der.[614]

Yemin hususunda Bâkıllânî ve Bağdâdî arasındaki benzerlik bu kadarla da sınırlı değildir. Bu yeminin Müslümanlar katındaki hükmü ve yeminden kurtulmak

[614] Bağdâdî, **el-Fark**, s. 303, 304; Bağdâdî**, Mezhepler Arasındaki Farklar**, s. 234-235.

için takip edilecek yol konusunda da Bağdâdî'nin söyledikleri,[615] Bâkıllânî'nin zikrettiklerinin özetlenmiş bir tekrarı mahiyetindedir.[616]

Bâtınîler'in, mezheplerine çağırdıkları kimselere yönelttikleri sorular ve huruf'u mukatta konusunda da Bâkıllânî ve Bağdâdî arasındaki benzerlik gözden kaçmamaktadır.[617]

Ayrıca sabah namazı niçin iki rekât, öğle namazı dört rekât, akşam namazı üç rekât gibi ibadetlerin miktarı ile ilgili ve ibadetlerin muhtevasına yönelik sorular sorarak adayı şüpheye düşürme konusunda da her iki müellif arasında benzerlikler söz konusudur.[618]

2.Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Said ez-Zâhirî İbn Hazm (v 456/1064)

Bâkıllânî'nin *Keşfü Esrâri'l-Bâtınîyye* adlı eseri ile İbn Hazm'ın *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehva-i ve'n-Nihal* adlı eserini karşılaştırdığımız zaman her ne kadar dil ve üslup bakımından bir birine yakın olsalar da yazılış amaçları birbirinden farklıdır. Bâkıllânî, Bâtınîler'in rezilliklerini ve müşrik olduklarını oraya koymayı amaçlamıştır. İbn Hazm ise dinler ve mezhepler konusunda ne çok uzun ne de çok kısa olmayan orta hacimde ve anlaşılır bir eser yazmayı hedeflemiştir.[619] İbn Hazm, Bâkıllânî'nin bir kaç eserinden alıntılar yapmıştır. *el-İntisar fi'l-Kur'an* ve *Risaletü'l-Hürre* gibi. İbn Hazm "sonradan meydana gelen cinslerin –ki onlar arazlardır- baki olmaları mümkün değildir. Söz konusu arazların ortaya çıkmalarının ikinci anında, -onları yok eden birisi ve yok eden her hangi bir şey olmaksızın- yok olmaları vaciptir." cümleleriyle tahkikini yaptığımız eserden alıntı yapmıştır.[620] İbn Hazm, Bâkıllânî'nin eserlerini çok iyi okumuş gözükmektedir. Yalnız bu okuma Bâkıllânî'nin eserlerinden istifade etmekten ziyade Bâkıllânî'nin görüşlerini tenkit etmeyi amaçladığı anlaşılmaktadır. Zira İbn Hazm, Eş'ariler'in bir kısmını ve

---

615 Bağdâdî, **el-Fark,** s. 304-305.

616 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye,** vr. 55a, 55b, 56a, 56b, 57b, 58a, 58b vd.

617 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye,** vr. 44b , 45a, vd-8a, 23b, 24a, 82a, 201a, 201b.; Bağdâdî, **el-Fark,** s. 305-306.

618 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 44a, 44b. vd; Bağdâdî, **el-Fark,** s. 306-307.

619 İbn Hazm, **Dinler ve Mezhepler Tarihi(el-Fasl),** c. I, s. 103.

620 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye,** vr. 185b; Krş: İbn Hazm, **Dinler ve Mezhepler Tarihi(el-Fasl),** c. III, s. 578.

Bâkıllânî'yi Mürciî olarak vasıflandırmıştır. Eş'ariler'in bir kısmını eleştirmekle kalmamış zaman zaman tekfir etmiştir.

İbn Hazm, Bâkıllânî'yi; "Allah'ın ilmi ile bizim ilmimizin aynı seviyede vaki olacağı,"[621] "günahı olan bir kimsenin bütün günahlarından tövbe edinceye kadar her hangi bir günahı için yaptığı tövbenin kabul edilmeyeceği,"[622] "peygamberlerin kasıtlı olarak günah işleyebilecekleri,"[623] "Allah'ın isimleri yoktur. Sadece bir ismi vardır"[624] gibi yorumlarından dolayı sert bir dille eleştirmiştir. Bâkıllânî'nin; "bir nebi ile peygamberlik iddiasında bulunan yalancı bir sihirbaz arasında, ortaya koydukları şeyler açısından tehaddinin dışında –ki o da nebinin "Hadi! Benin yaptığım gibi bir kimse gelsin!" şeklinde huzurundakilere söz söylemesidir- bir fark yoktur" şeklinde Bâkıllânî'nin ortaya koyduğu yorumu İbn Hazm, peygamberliği geçersiz kılmak olarak vasıflandırmaktadır.[625]

İbn Hazm'ın, Bâkıllânî'ye karşı kullandığı dilin daha da sertleştiği görülmektedir. İbn Hazm, Bakıllâni'nin; "Kur'an'ı Muhammed b. Abdullah b. Abdulmuttâlib'ten işiten bir kimseye, Kur'an'ın Muhammed'in mucizesi olduğuna veya onun elinde ortaya çıktığına ve onun tarafından ifade edildiğine –çevre bölgelerin halkına ve haberleri nakledenlere sorup çevrede bu lisanı konuşanların durumunu öğreninceye kadar- acele edip kesin olarak inanması gerekmez. Tespit ettikten ve derinlemesine düşündükten sonra bu konuda onu geçen bir kimsenin olmadığını bilince, işte o zaman Hz. Muhammed'in peygamberliğine inanması zorunlu olur"[626] yaklaşımını küfür olarak nitelemektedir.[627] Ayrıca İbn Hazm, "O, Hz. Peygamber'den (s.a.v) sonra insanlar arasında –Allah Elçisi'nin elçi olarak gönderildiği andan ölümüne kadarki durumu bakımından- ondan daha faziletli bir kimsenin olabileceğini söylemiştir" cümlelerinden dolayı Bâkıllânî'yi şirke düşmekle itham etmiştir.[628]

---

621 İbn Hazm, **Dinler ve Mezhepler Tarihi(el-Fasl),** c. II, s. 76.
622 İbn Hazm, **Dinler ve Mezhepler Tarihi(el-Fasl),** c. II, s. 280.
623 İbn Hazm, **Dinler ve Mezhepler Tarihi(el-Fasl),** c. II, s. 940.
624 İbn Hazm, **Dinler ve Mezhepler Tarihi(el-Fasl),** c. III, s. 554.
625 İbn Hazm, **Dinler ve Mezhepler Tarihi(el-Fasl),** c. III, s. 554.
626 İbn Hazm, **Dinler ve Mezhepler Tarihi(el-Fasl),** c. III, s. 584.
627 İbn Hazm, **Dinler ve Mezhepler Tarihi(el-Fasl),** c. III, s. 584.
628 İbn Hazm, **Dinler ve Mezhepler Tarihi(el-Fasl),** c. II, s. 1026.

Bütün bunlardan anlaşıldığı kadarıyla İbn Hazm, Bâkıllânî'nin eserlerini okumuştur. Fakat bu okuma daha çok Bâkıllânî'yi tenkit etmek için yapılmış gözükmektedir. Ayrıca İbn Hazm, Bâkıllânî'yi Mürcie fırkası içinde değerlendirmiştir.

3. Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim eş-Şehristânî (v.548/1153)

Bâkıllânî'nin sert ve reddiyeci üslubuna mukabil Şehristânî objektif ve betimleyici bir üslupla eserini yazmıştır. Her iki müellifin eserlerini yazma gerekçeleri de bir birinden farklıdır.

Bâkıllânî'nin *Keşfü Esrâri'l-Bâtınîyye* ile Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-Nihal* adlı eserini karşılaştırıldığında bir takım benzerlikler göze çarpmaktadır. Bunları şöyle sıralayabiliriz:

1. Haftanın yedi günü, semaların sayısının yedi olması, yedi yıldız ve imamların yedi olması arasında kurdukları bağlantılar bir birine benzemektedir.[629]
2. Allah'ın el-aklu'l-evveli yaratması, onun aracılığı ile de en-nefsu't-tâliyi yaratması hususunda her iki müellifte benzer şeyleri dile getirmişlerdir.[630]
3. Ayrıca Şehritani'nin, besmele, kelime-i tevhid ve kelime-i şehadetin ve bunların kaç harften oluştuğu ile ilgili yaptığı yorumlarda da Bâkıllânî ile benzerlikler söz konusudur.[631]
4. Tabiattaki her şeyin bir sayı karşılığı ve delalet ettiği bir yönünün olduğu gibi hususlarda da benzerlikler gözükmektedir.[632]

Bâkıllânî ve Şehristânî arasında benzerlikten öte aynı diyebileceğimiz husus Bâkıllânî'nin, Keysâniyye başlığı altında yer verdiği beyitlere Şehristânî'nin de aynı şekilde yer vermesidir. Bu beyitler şöyledir:

> İmamlar Kureyş'tendir, Bunlar hak dostları olarak bir birine denk dört kişidir.
> Ali ve üç oğlu, onlar Peygamberin torunlarıdır, bunda gizli bir şey yoktur.
> Torunlarından biri iman ve iyilik torunudur, birini de Kerbela kaybetmiştir.

---

629 Şehristani, **el-Milel ve'n-Nihal(Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi),** s.172; Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 33b, 35a, 89a.

630 Şehristani, **el-Milel ve'n-Nihal(Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi),** s. 173; Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 4b.

631 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 20b, 21a; Şehristani, **el-Milel ve'n-Nihal(Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi)**, s. 174-175.

632 Şehristani, **el-Milel ve'n-Nihal(Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi),** s. 172.

Bir torunu da ölümü tatmayacaktır, Taki önünde sancakla atlara komuta edinceye kadar.
O kaybolmuştur, bir müddet halkın arasında görünmeyecektir, Radva dağındadır, yanında bal ve su vardır.[633]

4.Ebû Hamid el-Gazzâlî (v. 505/1111)

Gerek üslup gerekse muhteva bakımından Bâkıllânî'nin etkilediği âlimlerden biri de İmam Gazzâlî'dir. Her iki müellif arasındaki benzerliklerden ilki, Bâtınîler'in daha çok hangi toplulukları mezheplerine katmaya çalıştıkları hususundadır. Gazzâlî, Bâtınîler'in daha çok akılları zayıf, basiretleri kıt, din işlerinde basiretleri yüzeysel olanları etkilediklerini vurgular. Bunlarında es-Sevad (Zenciler), Bedevi Araplar, Kürtler, Acemlerin ayak takımı ve başıboş gençler olduklarını ifade etmektedir. Gazzâlî bu toplulukları ve özelliklerini zikrederken ibarelerde bazı değişiklikler ve bu topluluklara bazı ilavelerde bulunmuştur. Fakat bu topluluklara ve özelliklerine ilk temas edenlerden biri olan Bâkıllânî'den etkilendiğide açıktır.[634]

Makâlât yazarları eserlerinde Bâtınîler'in iki ilah inancına sahip oldukları konusunda birleşmektedir. Bâkıllânî ve Gazzâlî'nin iki ilahın varlığı konusundaki yaklaşımları ve bu hususta Bâtınîler'in iki ilahın varlığına delil olarak öne sürdükleri ayetler benzerlik arz etmektedir.[635]

Bâkıllânî'nin *Keşfü Esrâri'l-Bâtınîyye* ile Gazzâlî'nin *Fedâihu'l-Bâtınîyye* adlı eseri arasındaki en önemli benzerliklerden biri de Bâtınîler'in mezheplerine girecek kişiden aldıkları yemin hususundadır. Bâtınîler, mezheplerine kabul edecekleri kimseyi, yeminle ilgili ayetleri kendisine okuyarak yemin etmeye hazır hale getirirler. Bu konuda Bâkıllânî ve Gazzâlî'nin zikrettiği ayetler birbiriyle örtüşmektedir. Ayrıca Gazzâlî'nin "er-Rabt" başlığı altında, Bâtınîler'in Müstecib'ten aldıkları yemin metni, Bâkıllânî'nin detaylı bir şekilde üzerinde durduğu ve eserinde yer verdiği yemin metninin bir özeti mahiyetindedir.[636]

---

633 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 117a; Şehristani, **el-Milel ve'n-Nihal(Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi)**, s. 137.
634 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 34a; Gazzâlî, **Fedâihu'l-Bâtıniyye**, s. 34.
635 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 4b,7a, 8a; Gazzâlî, **Fedâihu'l-Bâtıniyye,** s. 38.
636 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 51a, 51b, 52b; Gazzâlî, **Fedâihu'l-Bâtıniyye,** s. 27, 28, 29.

Müstecibe yemin ettirdikten sonra hangi hususlara dikkat etmesi gerektiğini de Gazzâlî "er-Rabt" başlığı altına ele almaktadır. Bütün bu yapılanları "er-Rabt" olarak isimlendirmektedir. Gazzâlî, Müstecib'in zikredilen bu hususlara dikkat etmemesi veya bunları terk etmesi durumunda hangi cezalarla karşılaşacağını tek tek saymaktadır. Gazzâlî'nin, zikrettiği bu hususlarda, muhteva yönünden Bâkıllânî'nin etkisinde kaldığı gözükmektedir.[637]

Dâî, Müstecib ile yakın bir iletişim kurduktan sonra Müstecib'i şüpheye düşürmek için bir takım sorular sormaktadır. Bu sorular, surelerin başında yer alan Hurûf-ı-Mukattaa'nın ne anlama geldiği, burçların niçin on iki tane olduğu, gezegenlerin neden yedi tane olduğu ve Hz. Âdem'in yüzündeki yedi özelliğin neye delalet ettiği gibi muhatabın zihninde soru işaretleri oluşturacak suallerdir. Bazı farklılıklar olmakla beraber Gazzâlî'nin üslubu, Bâkıllânî'nin üslubuna ve verdiği örnekler de Bâkıllânî'nin daha ayrıntılı bir şekilde verdiği örneklere benzemektedir.[638]

Gazzâlî'nin, "İmam hususundaki inançlarının beyanı" başlığı altında ele aldığı, "her peygamberin bir Sus'u vardır, Hz. Âdem'in Sus'u Şis'tir" şeklindeki yaklaşımını benzer ifadelerle Bâkıllânî'de de görmekteyiz.[639] Bu benzerlik Cennet ve Cehennem'e yükledikleri manalarda da karşımıza çıkmaktadır.[640] Bazen benzerlikten de öte, kelime-i tevhidin neye delalet ettiği,[641] meâd ve kıyametin Bâtınîler'e göre ne anlama geldiği konusunda olduğu gibi her iki müellif de aynı ifadeleri kullanmışlardır.[642]

Bâkıllânî ve Gazzâlî, Bâtınîler'in zâhirleri tevil etmeleri hususunda maksatlarını ortaya koymak için her ne kadar farklı kelimeler kullansalar da muhteva olarak benzer şeyleri ifade etmişlerdir.[643]

---

637 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 52b, 53a, vd; Gazzâlî, **Fedâihu'l-Bâtıniyye,** s. 29.

638 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 23b, 24a, 82a -34b, 177a.; Gazzâlî, **Fedâihu'l-Bâtıniyye**, s. 25, 26.

639 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 172b; Gazzâlî**, Fedâihu'l-Bâtıniyye,** s 43, 44.

640 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 180b,181a; Gazzâlî, **Fedâihu'l-Bâtıniyye,** s. 44, 45.

641 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 21a; Gazzâlî, **Fedâihu'l-Bâtıniyye,** s. 68.

642 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 14b, 80b, 180b; Gazzâlî**, Fedâihu'l-Bâtıniyye,** s. 44.

643 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 18b, 19a, 22b, 23a, 94a; Gazzâlî, **Fedâihu'l-Bâtıniyye,** s. 55, 56.

5.Ebû Muhammed el-Yemenî

Bâkıllânî'nin etkisinde kalan âlimlerden bir diğeri de Ebû Muhammed el-Yemeni'dir. Bâkıllânî'nin *Keşfü Esrâri'l-Bâtınîyye* adlı eseri ile Ebû Muhammed el-Yemeni'nin *Akaidü's-Selase ve Sebîne Fırka* isimli eseri karşılaştırıldığında hem üslup hem de muhteva yönünden birçok benzerlik göze çarpmaktadır. Ebû Muhammed el-Yemeni'nin Bâtınîler'le ilgili bölümünü dikkate alırsak her iki müellifin de eserlerini yazmadaki amaçlarının bir birine çok yakın olduğu görülecektir.[644]

Bâtınîler, mezheplerine kazandırmak istedikleri kimselere hayvanların özellikleriyle ilgili bazı sorular yöneltirler. Bununla da yetinmeyip Kur'an-ı Kerim'deki bazı ayetlerin çelişkilerle dolu olduğunu söylerler. Bununla cahillerin aklını çelmeyi ve zihinlerinde soru işaretleri oluşturmayı amaçlamaktadırlar. Yemeni'nin eserinde zikrettiği sorular ve değindiği ayetler üslup bakımından Bâkıllânî'nin zikrettiği sorulara ve ayetlere benzemektedir.[645]

Yemenî'nin, Müstecib'ten alınan yeminin öncesi ve sonrasında verdiği bilgiler Bâkıllânî'nin verdiği bilgilerle benzerlik taşımaktadır. Bu benzerliğe rağmen Yemenî'nin eserinde temas ettiği yemin metni Bâkıllânî'nin kullandığı yemin metninden farklıdır. Yemenî'nin eserinde zikrettiği gibi yemin metninin tamamına eserinde yer vermemiş olması bu farklılığa sebep olmuş olabilir.[646]

İki müellif arasındaki farklar bunlarla sınırlı değildir. Bu benzerliklere şunları da ilave edebiliriz. Hangi günün hangi peygambere delalet ettiği,[647] kıyametin ne anlama geldiği ve meyteye (ölü hayvan) verdikleri anlamlar bir birine benzemektedir. Aynı şekilde; "cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş (karşılık ve cezadır). Yaralarda kısastır (her yaralama misli ile cezalandırılır)"[648]

---

644 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 10a; Yemeni, **Akaidü's-Selase ve's -Sebîne Fırka,** c. I, s. 3-5.

645 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 44b, 45a, 98b; Yemeni, **Akaidü's-Selase ve's -Sebîne Fırka,** s. c. II, s. 543, 544, 545, 644, 645.

646 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 51a, 51b, 52a, 52b, 53a vd; Yemeni, **Akaidü's-Selase ve's -Sebîne Fırka,** c. II, s. 505, 506, 507, 508, 509.

647 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 81a, 81b; Yemeni, **Akaidü's-Selase ve's -Sebîne Fırka,** c. II, s. 536.

648 Maide Sûresi, 5/45.

ayetini yorumlarken Yemenî'nin, Bâkıllânî'nin yapmış olduğu yorumun aynısını yaptığı görülmektedir.[649] Özellikle Bâkıllânî'nin, Bâtınîler'in davetine daha çok hangi kavimlerin ilgi gösterdikleri bağlamında zikrettiklerini Yemenî'nin birkaç ilaveyle aynen zikretmiş olması bir tesadüf olmamalıdır.[650]

Bâkıllânî'nin *Keşfü Esrâri'l-Bâtınîyye* adlı eseri ile Yemenî'nin *Akaidü's-Selase ve Sebîne Fırka* isimli eseri arasında bir birinin aynı diye bileceğimiz örnekler söz konusudur. Yedi kat semanın ve arzın, yedi büyük yıldızın, âdemoğlunun yüzündeki yedi özelliğin yedi Nâtık'a delalet ettiği şeklindeki Bâtınî yoruma karşılık bunların Ümeyye oğullarından yedi Melik'e ya da Abbas oğullarından yedi Melik'e delalet edebileceği şeklinde verilen örnektir.[651] Daha dikkat çekici bir örnekte Bâkıllânî'nin, her şeyin bir zahiri bir de bâtını vardır şeklindeki yaklaşımları bağlamında zikrettiği misale Yemenî'nin eserinde yer vermesidir. Bu örnekte Bâtınî bir kimseye merkebin cinsel organının bâtınının neye delalet ettiği sorulur. Bâtınî de Kâimü'z-zaman'a şeklinde cevap verir. Bâkıllânî'nin eserinde yer verdiği bu misale, Yemenî de eserinde yer vermiştir. Daha ilginç olanı *Akaidü's-Selase ve Sebine Fırka* isimli eserinin Bâtınîler'le ilgili bölümüne bu misalle başlamasıdır. Fakat Yemenî, bu misali Bâkıllânî'den aldığına dâîr ya da Bâkıllânî'nin bu misale eserinde yer verdiğine dâîr herhangi bir şey zikretmemiştir.[652]

Son olarak tahkikini yaptığımız çalışmada خيال kelimesi جبال olarak yazılmıştır. Yemenî'de de خيال kelimesi yerine جبال kelimesinin kullanıldığı görülmektedir.[653]

6. Ebû'l-Fadl Abbas b. Mansur es-Seksekî el-Malikî (v. 683/1286)

Bâkıllânî'nin *Keşfü Esrâri'l-Bâtınîyye* ismli eseri ile Abbas b. Mansur es-Seksekî'nin *el-Burhan fî Marifeti Akaidi Ehli'l-Edyan* adlı eserini karşılaştırdığımızda bazı basit benzerlikler göze çarpmaktadır. Seksekî, Bâtınîler'in;

---

649 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 16a; Yemeni, **Akaidü's-Selase ve's -Sebîne Fırka,** c. II, s. 591.

650 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 24a, 84a, 85a, 92b, 97b; Yemeni, **Akaidü's-Selase ve's -Sebîne Fırka,** c. II, s. 563.

651 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 34a, 36b, 97a, 98b; Yemeni, **Akaidü's-Selase ve's -Sebîne Fırka,** c. II, s. 535, 536, 537.

652 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 45b; Yemeni, **Akaidü's-Selase ve's -Sebîne Fırka, c.** II, s. 477, 478.

653 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 18a, 21b, 24a, 38a, 46a vd; Yemeni, **Akaidü's-Selase ve's -Sebîne Fırka,** c. II, s. 510.

"Mümin muttakilerin seviyesine ulaşınca ondan bütün şer'i sorumluluklar düşer" şeklindeki yorumlarına yer verir. Benzer hususları Bâkıllânî de eserinin farklı yerlerinde dile getirmektedir.[654]

Seksekî'nin, Keysâniye başlığı altında Muhammed b. Hanefiyye ile ilgili verdiği bilgiler,[655] kıyametin ne anlama geldiği,[656] orucun ve namazın tevilleri,[657] ric'at ile ilgili verdiği bilgiler,[658] imamların her şeyi bilmesi ve İmamların mucize gösterebilecekleri şeklinde aktarmış olduğu bilgiler Bâkıllânî'nin vermiş olduğu bilgilerle benzerlik arz etmektedir.[659]

Bâkıllânî ile Seksekî arasında, benzerlikten öte aynı diyebileceğimiz yön ise Bâkıllânî'nin eserinde yer verdiği merkeple ilgili hikâyeye Seksekî'nin de eserin aynen yer vermiş olmasında görmekteyiz.[660]

Bâkıllânî ile Seksekî arasındaki benzerlikler nispeten daha az gözükmektedir. Bunda Bâkıllânî'nin aşırı reddiyeci üslubuna karşı Seksekî'nin daha betimleyici üslubunun etkisi olmalıdır. Ayrıca Seksekî eserinde ayrı bir başlık altında Bâtınîyye'ye yer vermemiştir. Râfıza başlığı altında İsmâiliyye ve Karâmita fırkaları hakkında kısa bilgi vermiştir. Buna mukabil Seksekî eserinde Sufiyye'ye yer vermiştir. Bunları da "Sufiyye fırkası" olarak isimlendirmiştir. Seksekî, Sufiyye'nin söz ve filleriyle Ehl-i sünnet'e muhalefet ettiklerini ve zahir-bâtın ayrımıyla da Bâtınîler'in yolunu tuttuklarını ifade etmektedir.[661] Seksekî'nin bu yaklaşım tarzı da benzerliklerin az olmasında etkili olmuş gözükmektedir.

---

654 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 14b, 18b, 20a, 20b, 23a; Sekseki, **el-Burhan**, s.116, 117.
655 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 116a, 116b; Sekseki, **el-Burhan,** s. 38, 39.
656 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 14b; Sekseki, **el-Burhan,** s. 46.
657 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 18a, 18z; Sekseki, **el-Burhan,** s. 46.
658 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 10b, 111b; Sekseki, **el-Burhan,** s. 35.
659 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 106b, 120b; Sekseki, **el-Burhan,** s. 35.
660 Bâkıllânî, **Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye**, vr. 45b; Sekseki, **el-Burhan,** s. 39.
661 Seksekî, **el-Burhan,** s. 56, 57, 58.

SONUÇ

Tahkik ve tahlilini yaptığımız yazma, Süleymaniye Kütüphanesi Carullah bölümü 1677M'de kayıtlı olan *er-Red ala ehli'l-ehva* adlı yazma nüshadır. Bu eser bazılarına göre Buhara'nın önemli âlimlerinden olan Ebu Hafs es-Kebîr'e bazılarına göre de Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed'e (v. 274/888) aittir. Tabakat kitaplarında her iki müellife benzer isimde bir eser nispet edilmekle birlikte bunlara henüz ulaşılmış değildir. Biz Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah bölümü 1677M'de *er-Red ala ehli'l-ehva* adıyla Ebu Hafs el-Kebîr adına kayıtlı yazma nüshanın gerçekte Ebu Hafs el-Kebîr'e ya da Ebu Hafs es-Sağîr'e ait olmadığını tespit ettiğimiz gibi, ilgili eserin adının er-Red ala ehli'l-ehva olmadığını da tespit ettik. Araştırmamız neticesinde, üzerinde çalıştığımız bu yazma nüshanın adının ***Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye*** olduğunu ve müellifinin de Eş'ariler'in ikinci kurucusu diyebileceğimiz, hicri dördüncü asırda Ehl-i Sünnet'in lisanı, ümmetin hücceti şeklinde nitelenen büyük âlim Ebu Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkıllânî olduğunu şüphe götürmez bir açıklıkla ortaya koyduk. Yazmadaki Abbasi halifesi Kadir-Billâh'ın (381-422/991-1031) saltanatının devamı için yapılan dua yazmanın Ebu Hafs es-Sağîr'e (v. 274/888) ait olmadığını kesin bir şekilde ortaya koymaktadır. Öte yandan yazma içinde müellifin "Biz filan eserimizde bu konuya yer vermiştik" şeklinde kendi eserlerine yaptığı atıflar, bizim için belirleyici olmuştur. Söz konusu eserlerin, tabakat yazarlarının ortak kabulüyle Bakıllâni'ye ait olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte yazmayı üslup bakımından Bâkıllânî'nin diğer eserleri ile karşılaştırdığımızda benzer olduğunu görmekteyiz. Ayrıca yazmada kullanılan 'kadı' unvanı eserin Bâkıllanî'ye aidiyetinde başka bir delildir. Zira özellikle hicri dördüncü asırdaki bir Sünni âlim için bu sıfat kullanılıyorsa bununla Ebu Bekr el-Bâkıllânî'nin kastedildiğinde şüphe yoktur. Bütün bunlar yazmanın Bâkıllânî'ye aidiyeti konusundaki şüpheleri ortadan kaldırmakta ve eserin Bâkıllânî'ye ait olduğunu ortaya koymaktadır. Yazmada müellifin adının bulunmaması ve eserin adının yazılmamış olması müstensihten kaynaklı bir hata olabileceği gibi, söz konusu dönemde Bâtınîlerin etkinliği ve can korkusu da

belirleyici olmuş olabilir. Zira Bâtınîlerin kendilerine muhalefet eden müellifleri ve yetkilileri birşekilde etkisiz hale getirdikleri bilinen bir gerçektir. Hicri dördüncü asırda da Bâtınîlerin etkin olduğu görülmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla Bâkıllanî de can güvenliği endişesiyle ismini yazmamış olabilir. Ayrıca Bakıllani'nin bu eserini ömrünün sonlarına doğru yazdığını ve muhtemelen müellifin en son kaleme aldığı eser olduğunu düşünmekteyiz.

Bâkıllânî'nin yaşamış olduğu dönemde halifelik kurumu yıpranmış halifelerde kendilerini güvende hissedemeyecek kadar güçlerini kaybetmişlerdi. Buna mukabil askerlerin siyaset kurumu üzerindeki gücü artmıştı. Buna bağlı olarak yarı-bağımsız ve tam bağımsız devletler ortaya çıkmıştı. Bu devletlerden biride Şiî Büveyhîler'di.

Bu dönemde toplum ana hatlarıyla Araplar, Türkler, İranlılar, Kürtler, Ârâmiler, Mısırlılar, Berberiler ve Zencilerden oluşmaktaydı. Bunu Araplar ve mevâli şeklinde ifade edebiliriz. Avam ve havas şeklinde özetleyebileceğimiz toplum yapısında her yönüyle farklılıklar mevcuttu. Havas tabakasında lüks ve konfor hüküm sürerken avam tabakasında açlık ve sefalet belirli dönemlerde hâkim olmuştur.

Muizzüddevle (334-356) gibi emirler dar bir bakış açısıyla olaylara bakmış ve mezhebi yaklaşımını bir siyaset haline getirip hatta bunu toplumun diğer kesimlerine (mezheplerine) dayatmışlardır. Bu durum toplumda kargaşaya ve toplumun bir kesiminin fakirlikle yüzleşmesine sebep olmuştur. Belki de Muizzüddevle için Müzillüddevle tabirini kullanmak daha uygun olacaktır. Çünkü mezhebi siyaset anlayışını topluma dayatması ve taraftarlarını kayırması insanların bir kısmını açlığa ve sefalete mahkûm etmiştir.

Öte yandan aynı mezhebi gelenek içinden gelen Adududdevle (367-372) ise daha gerçekçi bir siyaset izlemiştir. Bütün toplumun dini ve mezhebi hassasiyetlerine saygı duymuştur. Her ne kadar Şiîler için kutsal kabul edilen mekânları restore ettirmiş, Şiîler için önem arz eden bayramların kutlanmasına özel bir ihtimam göstermişse de kendi mezhebini diğer din ve inanç gruplarına dayatmamıştır. Bu da toplumun nefes almasına, ekonominin düzelmesine ve mezhebi çatışmaların asgari

seviyeye inmesine katkı sağlamıştır. Öyle ki Büveyhî emiri Adududdevle oğlu Samsamuddevle'nin (372-376) eğitimini Sünnî bir âlim olan Ebu Bekr el-Bâkıllânî'ye emanet etmiştir. Bunda Bâkıllânî'nin ilmi birikiminin yanında dönemin şartlarıda etkili olduğu anlaşılmaktadır. Devletin tepesindeki saygı ve bir arada huzur içinde yaşama eksenli siyaset tarzı toplumun tabanına yansımıştır.

Önemli âlimlerin yetişmesine katkı sağlayan hicri dördüncü asrın önemli özelliklerinden birisi halifelerin, emirlerin, vezirlerin ve âlimlerin düzenlemiş oldukları ilim meclisleridir. Bâkıllânî'nin yetişmesinde ve şöhret bulmasında bu ilim meclislerinin önemli bir yeri vardır. Bu dönemde ilim meclisi düzenleyen emirlerden biride Adududdevle'dir. Düzenlemiş olduğu ilim meclislerine toplumun farklı kesimlerine ait âlimleri davet etmiş ve görüşlerini özgürce ifade etmelerini sağlamıştır. Devletin başındaki emirin bu tavrı toplumun farklı kesimlerinin birbirlerine karşı daha toleranslı olmalarına katkı sağlamıştır.

Hicri dördüncü yüzyıl kendilerini ifade edebilmeleri, önemli âlimleri yetiştirebilmeleri, önemli eserler yazmaları ve devlette etkin olmaları açısından Mutezile'nin ikinci baharını yaşadığı bir yüzyıldır. Şîa ve Ehl-i Sünnet içinde benzer cümleleri kurmak mümkündür. Bu dönem her üç mezhep içinde velûd bir dönem olma özelliği taşımaktadır. Aynı şekilde bu yüzyıl, özelde İsmâililer genelde Bâtınîler için birçok yönüyle altın bir çağ olma özelliği taşımaktadır. Zira Ebu Hatim er-Razi (v. 382/934), Kadı Numan (v. 363/974), Ebu Yakup es-Sicistani (v. 331/942), Hamidüddin el-Kirmani (v. 411/1020), Nâsır Hüsrev (v.431/1039) ve el-Meyyed fi'd Din eş-Şirâzî (v. 470/1078) gibi önemli bâtınî müellifler bu asırda yetişmiştir. Bâtınî klasikleri diyebileceğimiz eserlerin çoğu da bu yüzyılda yazılmıştır.

Hicri dördüncü asır, Şia'nın çok etkili olduğu bir dönem olarak kabül edilir. İsmaili/Fatımi geleneğin ve özellikle Bâtınî anlayışın Müslüman coğrafyayı ve islam düşüncesini domine ettiği bu yüzyılda ana gövdenin umera ve ulemasının ortak düşmanının Bâtınîlik olduğu da akılda tutulmalıdır. Bazen şahsi bir gayret olarak bazen de resmi vazife ile âlimlerin Bâtınîliğe karşı eserler yazdıkları ve mücadele ettikleri malumdur. İşte bu dönemde yaşayan ve ümmetin lisanı olarak nitelenen

Bâkıllânî de, Bâtınîliğin yükselişine ve toplumda yayılmasına mani olmak için *Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye* isimli eserini Bâtınîler'e bir reddiye olarak kaleme almıştır.

Bâkıllânî'nin tam anlamıyla bir mezhepler tarihi metoduyla kitabını yazdığı söylenemez. Çağdaş araştırmalarda önemli olan mezhebin kurucusunun kim olduğu, mezhebin isimleri, nerede ortaya çıktığı, hangi tarihte ve olayla ilgili olarak ortaya çıktığı gibi hususlar Bâkıllânî için önemli değildir. Onun için mezhebin nerede nasıl ortaya çıktığı hangi bölgelerde yayıldığı önemli değildir. Herhangi bir mezhebi tarihsel yönüyle ele almak nerede doğduğunu ve nasıl geliştiğini ortaya koymak Bâkıllânî'nin öncelikleri arasında yer almamaktadır. Dolayısyla bir mezhebi kimin nerede nasıl kurduğu ve nasıl isimlendirilmesi gerektiği yönündeki spekülasyonlar Bâkıllânî'de yoktur. Bu anlamda Bâkıllânî geleneksel bir mezhepler tarihçisi değildir. Bilgi vermekten ziyade sonuç odaklı ve faydacı bir yaklaşımı tercih etmiştir. Bâkıllânî için önemli olan toplumda yaygınlık kazanmaya başlayan Bâtınî fikirlerin yayılmasını engellemek ve sonuç almaya yönelik pratik çözümler üretmektir. Bunun içinde Bâkıllanî, Bâtınîlerin kitaplarından yaptığı alıntıları cevaplayarak Bâtınîliğin sapkın bir yol olduğunu ve Bâtınîlerin de müşrik olduklarını ortaya koymayı kendisine gaye edinmiştir. Muhtemelen bu şekilde gâlî fırkaların önüne geçeceğini ve kendisine yakın bulduğu insanları (Ehl-i Sünnet) bu fırkaların tuzağına düşmekten alıkoyacağını düşünmüştür.

Bâkıllânî genel anlamda herhangi bir mezhebin daha özelde ise Bâtınîlerin görüşlerini ve kimlerden etkilendiklerini ele almaktadır. O, ilk dönem Bâtınî eserlerinin bir kısmını okumuştur. Bu eserlerin bir kısmınada tahkik ve tahlilini yaptığımız *Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye* isimli eserinde yer vermiştir (bkz.141a). İlk dönem Bâtınî eserlerinden faydalanan müellif, kitaplarından bire bir alıntı yapmaktan ziyade mana yönüyle alıntı yaparak Bâtınîlere akli ve nakli delillerle cevap vermeye çalışmıştır. Nasları tevil etme biçimlerini eleştirmiş ve vermiş olduğu cevaplar neticesinde Bâtınîlerin İslamla bir bağları olmadığına ve müşrik olduklarına hükmetmişter.

Bâkıllânî bu eserini geleneksel bir mezhepler tarihi kitabının yazıldığı gibi yazmamıştır; savunmacı, reddiyeci ve tahkir edici bir yöntemi tercih etmiştir.

Nitekim O, betimleyici ve tarafsız bir üslup yerine mana yönüyle alıntı yaptığı hususlara tahkir ve tekfir edici bir yöntemle cevap vermiştir. Bununla birlikte O, az da olsa birkaç fırka hakkında kurucusuna ve isimlendirme gerekçesine temas ederek bilgi verse de fırkanın tarihi gelişim sürecine temas etmemiştir. Bu husus Bâkıllânî'nin öncelikleri arasında yoktur. Onun için önemli olan ele aldığı mezhebin görüşlerinin çürütülmesi ve yokluğa mahkûm edilmesidir.

Bâkıllânî, Kummi'nin (v. 301/913) *Kitabu'l-Makâlât ve'l-Fırak* ve Nevbahti'nin (v. 310/922) *Fıraku'ş-Şia* adlı eserlerinde bahsettikleri fakat bunların dışında diğer kaynaklarda tespit edemediğimiz Muhaddiseden bahseden ilk Sünni âlimdir. Kummi ve Nevbahti Muhaddise adlı fırkanın Mürcie ile bağlantılı olarak ele almışlardır. Bâkıllânî ise bu fırkayı Şia içinde değerlendirmiştir.

Bâkıllânî genel olarak mezheplerden bahsederken ilk dönem *makâlât* geleneğine göre hareket etmiştir. Mezheplerin görüşlerini ifade ederken daha çok "*onlardan bir kısmı şöyle dedi veya onlardan bir kısmı şöyle inanır*" gibi anonim ifadeler kullanmayı tercih etmiştir. Bâkıllânî'nin bu eseri fırak edebiyetına katkı sağlayacak azımsanmayacak miktarda şiir ve Arap mesellerinin günümüze ulaşmasına aracılık etmiştir.

Bâkıllânî, Bâtınîlerin mezheplerine giren kimseden aldıkları yemin ile Bâtınîlerin iç yüzünü öğrenmek maksadıyla bu mezhebe girmiş gibi gözüken birinden alınan yemin ve bu yeminin hükmü konusunda detaylı bilgi ilk veren âlimlerden biridir. Aynı şekilde Bâtınîlerin mezheplerine kabul ettikleri kimseden aldıkları yemin metni ve verdikleri berat nüshasına genişçe bir şekilde yer veren ilk âlimdir. Ayrıca Bâkıllanî, Bâtınîlerin davetlerine kazandırdıkları kimseye ayetler eşliğinde haşhaş tozu içirdiklerine ve bu sayede azaptan kurtulacağına inandıklarını zikretmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla O, Bâtınîlerin davetlerini kabül eden kimseye haşhaş tozu içirilmesi hususuna ilk temas eden âlimdir (bkz.84a-b) Bunların yanında Bâkıllanî'nin, Bâtınîlerin âlem tasavvuru ile ilgili verdiği bilgiler, Fatımilerin soyunun Meymun el-Kaddah ile başlatılması ve gizlilik dönemindeki imamların isimlerini zikretmesi tahkik ve tahlilini yaptığımız eseri ayrıcalıklı kılan hususlardandır.

Bâkıllânî'nin dikkat çeken özelliklerinden birisi Bâtınîlerin toplumsal tabanıyla ilgili görüşleridir. O, bu noktaya ilk işaret edenlerden biridir. Öyle ki kendisinden sonra gelen Eş'ari geleneğe sahip âlimlerin bir kısmı, basit değişikliklerle Bâkıllânî'nin söylediklerini tekrar etmişlerdir. Bâkıllânî, Bâtınîler'in toplumsal tabanının; avam, ahmaklar, köy halkı, kırsal kesimin insanları, kuru kafalılar, din hakkında hiçbir şey bilmeyen insanlara dayandığını söylemektedir. Bâtınîlerin daha çok zikredilen özelliklere sahip insanları mezheplerine katmak için uğraştıklarını vurgulamaktadır.

Bâkıllânî, Bâtınîliğin hangi toplumsal tabandan beslendiğine değinirken aynı zamanda hangi etnik unsurların Bâtınîliği ayakta tuttuğuna da işaret etmeyi ihmal etmemektedir. O, Bâtınîliği besleyen etnik unsurları; bedevi Araplar, cahil Berberiler ve dağlı Kürtler şeklinde açıklamış olmakla birlikte, söz konusu kesimlerin etnik aidiyetinden ziyade cehalet vasfına işaret ettiği anlaşılmaktadır. Bu anlamda da kendinden sonraki Eş'ariler'in bir kısmı üzerinde etkili olan Bâkıllânî bu etnik unsurları bu kadar net ve kesin bir şekilde ortaya koyan ilk âlimlerdendir.

Bâkıllânî fırkalar konusunda da önemli bilgiler vermiştir. Fırkaların bir kısmının bizzat adını zikrederek kısa bilgiler vermektedir. Bir kısmının ise görüşlerini dile getirmeyi uygun görmüştür. Bâkıllânî'nin bu anlamda adını zikrettiği fırkalardan biri de Şîa'dır. Şîa'yı şemsiye bir kavram olarak kullanmıştır. Hz. Peygamber'den sonra imamın Hz. Ali olması gerektiğine inanmayı nasla sabit olmamakla beraber tartışılabileceğini fakat imamın masum olduğu, vahiy aldıkları ve mucize gösterebilecekleri gibi inançlara şiddetle karşı çıkmaktadır. İmamiyye, Râfıza ve diğer gâlî oluşumların Şîa ile bağlantısını kurmayı ihmal etmemektedir. Bu kavrama, imâmetin Ali b. Ebî Tâlib ve soyundan gelenlerin hakkı olduğuna inananların yanında Ali'nin ulûhiyetini iddia edenler, bedâ, tenasüh ve hulûl gibi inançlara sahip olanları da eklemektedir. Râfızîliği insanları Bâtınîliğe ulaştıran bir dehliz olarak görmektedir. Bâkıllânî, Şîî-gâlî fırkalar ve ifrat görüşler üzerinden Şîa'yı hedef almaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla asıl amacı Şîa'yı eleştirmektir. Bunu doğrudan ve açıkça yapamamaktadır. Çünkü Büveyhîler'in (Şîî) etkin olduğu bir coğrafyada ve dönemde yaşamaktadır. Dolayısı ile Bâkıllânî çok ustaca bir yöntemle uç fikirlerden ve Şîî-gâlî fırkalardan yola çıkarak ana eksen olarak gördüğü Şîa'yı

tenkit etmeyi amaçlamıştır. Şîî-usûlî geleneğin müessislerinden biri olan Şeyh Müfid ile aralarında geçen atışmalar da bunu göstermektedir.

Bâkıllânî'nin benzer tutumunu Bâtınîlik konusunda da sürdürdüğü görülmektedir. Bâkıllânî, Bâtınîlerin tanrı anlayışları konusunda farklı yaklaşımlar sergilemelerine temas etmekle beraber, iki ilah inancına sahip oldukları görüşünü öne çıkarmaktadır. Bu inançlarını Mecûsiler'den ve Senevîler'den aldıklarını iddia etmektedir. Ayrıca O, Bâtınîlerle filozoflar arasında sıkı bir ilişki kurmaktadır. Aslında Bâtınîler'in, insanları filozofların görüşlerine çağırdıklarını ve bu görüşleri din edindiklerini söylemektedir. İslam Dini ve şeriatta geçen kavramları insanları yanıltmak için kullandıklarını Senevîler'in Nur ve Zulmet dediklerine Bâtınîler'in Sâbık ve Tâli adını verdiklerini iddia etmektedir. Bâtınîlerin bu yöntemi kullanmasını da gerçek niyetlerini perdelemek ve Müslümanların tepkisinden çekinmek olarak gerekçelendirmektedir. Bâkıllânî bu anlamda kendisinden sonraki Eş'ari âlimlerin bir kısmı üzerinde etkili olmuştur. Öte yandan Allah inancı konusunda Bâtınî müelliflerin eserlerine bakıldığında tek ilah inancına sahip olduklarını söyledikleri görülmektedir. Bâkıllânî burada ya Bâtınîleri farklı anlamıştır ya da kasıtlı ihmal içindedir. Bâkıllânî benzer yaklaşımını Bâtınîlerin nübüvvet ve ahiret inançları konusunda da göstermektedir. Uç görüşleri ya da aşırı görüşlere sahip Bâtınî müelliflerin yorumlarını esas alarak bütün Bâtınîlerin müşrik olduklarını ve hiçbir konuda doğru bir görüşe sahip olmadıklarını söylemektedir. Böylece O, genellemeler yapmakta ve uç bazı görüşleri bütün Bâtınilere teşmil etmektedir. Hâlbuki Bâtınîler'in görüşleri, içinde bulundukları döneme, yaşadıkları coğrafyaya ve izinden gittikleri müellife göre farklılık arzedebilmektedir.

Anlaşıldığı kadarıyla Bâkıllânî dinin anlaşılması konusunda kendisini merkeze yerleştirmiştir. Ana omurga olarak kendisini ve dolayısıyla Eş'ariliği görmektedir. Buradan Bâtınîlere, Şîa'ya, Şîa'nın alt kollarına, Mutezile'ye ve diğer gâlî fırkalara hatta Sünnî çevrelerin bazı görüşlerine eleştiriler yöneltmektedir. Bu eleştirisini de çok ustaca yapmaktadır. Uç fikirleri eleştirisine esas alarak ana fikirlere doğru baskı uygulamaktadır. Diğer bir ifade ile kenardan merkeze doğru baskı uygulayarak hedef aldığı fırkayı yıpratmayı ve fırka mensuplarını da sapkın olarak yaftalamayı bir yöntem olarak benimsemiştir.

Son söz olarak Bâkıllânî'nin Bâtınîlik eleştirisi bağlamında yazmış olduğu *Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye* adlı eseri, daha sonraki dönemlerde Bâtınîlere reddiye olarak yazılan eserlere kaynaklık etmiş ve belirleyici olmuştur. Zira Bâtınîlik bir dönemle sınırlandırılabilecek dini, siyasi ya da fikri bir hareket değildir. Dahası Bâtınîlik, belirli bir asırda ortaya çıkmış ve belirli bölgelerde hüküm sürmüş, önemli düşünürler yetiştirmiş daha sonra da yok olmuş oluşum/dini yorumlama biçimi değildir. İnanç ve düşünce boyutundan Fatımiler'le birlikte dini yorumlama biçimlerini uygulama fırsatı bulan Bâtınîler, Fatımi devletinin yıkılması ile hayatiyetini kaybetmemiştir. Evrilerek canlılığını sürdüregelmiştir. Bâtınîlerin her şeyin gerçek bilgisi Kaimu'z-zaman'ın yanındadır inançlarını bir kenara bırakacak olursak bugün İslam âleminin değişik coğrafyalarında bâtınî fikirlere, inançlara sahip insanlara, oluşumlara ve ideolojilere rastlamak mümkündür. Ülkeler ve isimlendirmeler farklı olabilir. Fakat temel yaklaşımlarında ve metinleri anlamlandırmalarında fazla bir farklılık gözükmemektedir. Diğer bir ifade ile Bâtınîlik değişik şekillere bürünerek yaşamaya ve kendisine taraftar bulmaya devam etmektedir. Bu itibarla Bâkıllânî'nin erken bir zamanda kaleme aldığı ve günümüze ulaşan ilk tam reddiye olma özelliği taşıyan *Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye* adlı eser, Bâtıniliğin hem geçmişini hem de günümüzdeki benzer yapıları anlamamıza yardımcı olacaktır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
KEŞFÜ ESRÂRİ'L-BÂTINİYYE ADLI ESERİN TAHKİKİ

[مقدِّمة المخطوط]

الحمد لله ربِّ العالمين، ﴿ يُرِيدُونَ أَن يُطْفِـُٔواْ نُورَ ٱللَّهِ بِأَفْوَٰهِهِمْ وَيَأْبَى ٱللَّهُ إِلَّآ أَن يُتِمَّ نُورَهُۥ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴾،[1] فرحم الله مصنّف هذا الكتاب، لقد جاهد بقلمه وتَّد الحقيقة وناضل عن الشريعة، وسدَّ أبواب الذريعة، بأقاويله البديعة، وأرغم الملحدين وأشَمَّ عرابين الموحِّدين،[2] وسلك بحُجَّة واضحةِ [السبيل، تامَّة الدليل على][3] دسائس الأباطيل، من المتشبِّهة بالمسلمين، وهم من أعظم الكفَرة المارقين من ملَّة سيد المرسلين، وهم طائفة القرامِطة والباطنيَّة، الذين يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرميَّة، فالحذر الحذر عباد الله من الإصغاء لكلام لم يمشِ ظاهرًا أو باطنًا على منهاج الشرع الحنيف والنسج على مِنوالِه العظيم، والسلوك طريقًا غير طريق المؤمنين، ويخالف السنة والجماعة التي أمر الله تعالى باتباعها، ونهى عن مفارقتها، بقوله تعالى: ﴿ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾،[4] وقوله عليه السلام: «لا تجتَمعُ أمَّتي على ضلالة»[5] وجماعة المسلمين هم الذين عملوا بكتاب الله تعالى وسنَّة نبيِّه صلى الله عليه وسلم، في أنفسهم وفي غيرهم، بكتاب الله، والسنة، والإجماع، والقياس فيما لا نصَّ فيه، أو فيما يعارِض نصًّا، أو أُشْكِل وتُوقِّف في حاله، لا يحرِّفون الكَلِم عن مواضعه ولا يَصرفونه عن ظاهره، أن [...][6] التأويل والتزييف بغُثاء من القول لأغراضهم الفاسدة المخالفة لله ورسوله، ونسأل الله أن يوفِّقنا لخير الأعمال من القول والفعل، وصلى الله على رسوله وسلم. [1و]

---

1 سورة الصف: ٦١/ ٨.

2 مقصوده: رفع شأنهم، وأعز مذهبهم.

3 العبارة غير واضحة، لعل الصواب ما اثبته.

4 سورة النساء: ٤/ ١١٥.

5 سنن ابن ماجة، كتاب الفتن، باب السواد الأعظم، 2/ 1303، رقم: 3950، بلفظ: «إن أمتي لا تجتمع على ضلالة، فإذا رأيتم اختلافًا فعليكم بالسواد الأعظم»؛ المعجم الكبير للطبراني، باب العين مسند عمرو بن دينار، 12/ 447، رقم: 13623، بلفظ: «لن تجتمع أمتي على الضلالة أبدا، فعليكم بالجماعة فإن يد الله على الجماعة». وهو بهذا اللفظ ضعيف وله ألفاظ كثيرة كلها متقاربة وهو متواتر من حيث المعنى. انظر شرح مسلم للنووي، 13/ 67؛ وعمدة القاري للعيني، 2/ 52؛ والمقاصد الحسنة للسخاوي، ص: 716؛ ونظم المتناثر للكتاني، ص: 161؛ الدرر المنتثرة للسيوطي، 1/ 210.

6 كلمة غير واضحة.

[مقدِّمة المؤلِّف]

بسم الله الرحمن الرحيم وبه الإعانة

الحمد لله الذي هدى[1] للدِّين القويم، ومنَّ علينا بأن هدانا للصراط المستقيم، وجعلنا من أمَّة هذا النبي الكريم. وأشهد أن لا إله إلَّا الله وحده لا شريك له، شهادةَ مُذعنٍ لربوبيته، وأشهد أنَّ سيدنا محمدًا عبده ورسوله، أشرفُ برِيَّتِه صلَّى الله عليه وعلى آله وصحبه وعِترته وسلَّم تسليمًا.

وبعد: فإنَّ من أهمِّ ما به يُهتَم من الأقاويل، **الردُّ على أهلِ الأهواء والأباطيل** -فإنَّهم من الفِرق المارقة[2] وأهل الزَّيغ الزنادقة،[3] ومنهم القرامِطة[4] والإسماعيليَّة[5] وأهل الإلحاد الباطنيَّة-[6] ونصُّ مذاهبهم ونقضُها، والتعرِيَةُ عنها ورفضُها، والله الموفِّق للصواب وإليه المرجع والمآب.

---

1 في الأصل «هذا» بذال والف ممدودة والمثبت هو الصواب.

2 **المارقة**: في الأصل صفة للخوارج، مأخوذة من حديث النبي صلى الله عليه وسلم «يَمْرُقُونَ مِنَ الدِّينِ مُرُوقَ السَّهْمِ مِنَ الرَّمِيَّةِ » صحيح البخاري، أحاديث الأنبياء، 3344؛ ثم أصبحت تستخدم لكل الفرق الضالة. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري ت: 324هـ، المحقق: نعيم زرزور، المكتبة العصرية، الطبعة: الأولى، 1426هـ / 2005م، ص: 127.

3 **الزندقة**: اصطلح اطلاق هذا الاسم على كل من يظهر الإسلام، ويبطن الكفر بعد عهد النبوة، واختص اسم المنافقين لمن كان في عهد النبوة. مصطلحات في كتب العقائد، محمد بن إبراهيم بن أحمد الحمد، درا بن خزيمة، الطبعة: الاولى، ص: 92.

4 فرقة من فرق الشيعة الباطنيَّة تنسب إلى حمدان بن قرمط، وهي ذات الإسماعيليَّة. الاعتصام، إبراهيم بن موسى الشاطبي ت: 790هـ، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي، دار ابن عفان، السعودية، الطبعة: الأولى، 1412هـ / 1992م، 1/ 206؛ الملل والنحل، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، ت: 548هـ، مؤسسة الحلبي، 1/ 193.

5 **الإسماعيليَّة**: هي فرقة من فرق الشيعة الباطنيَّة، تميزت عن باقي الفرق بإثبات الإمامة لإسماعيل بن جعفر، وتكفر من يخالف عليا، ولها أسماء عدة منها: في العراق: الباطنيَّة، والقرامِطة، والمزدكية. وبخراسان: التعليمية، والملحدة. الملل والنحل للشهرستاني 1/ 193؛ التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، محمد بن أحمد أبو الحسين المَلَطي، ت: 377هـ، المحقق: محمد زاهد بن الحسن الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر، ص:33.

6 **الباطنيَّة**: لقبوا بهَا لدعواهم أَن لظواهر الْقُرْآن وَالْأَخْبَار بواطن تجرى فِي الظَّوَاهِر مجْرى اللب من القشر، وَأَنَّهَا بصورها توهم عِنْد الْجُهَّال الأغبياء صورا جلية، وَهِي عِنْد الْعُقَلَاء والأذكياء رموز وإشارات إِلَى حقائق مُعينَة. فضائح الباطنيَّة، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، ت: 505هـ، المحقق: عبد الرحمن بدوي، مؤسسة دار الكتب الثقافية، الكويت، ص: 11؛ الملل والنحل للشهرستاني، 1/ 192.

وهذا بابٌ نذكر فيه تفسيرَهم الآيات من القرآن، واستشهادَهم على ضروب كفرهم، وما وضعوه من ضلالتهم ومخاريقهم

ثم نعقِّب ذلك بذكر تأويلهم لجميع العبادات والمحرَّمات في الشرع، وقُبح افترائهم على الله [1ظ] عزَّ وجلَّ، وإلحادهم به في آيات الله عزَّ وجلَّ، ومفارقة دين أنبيائه ورسله.

[منهج المؤلف]

وقد شرطنا -من قبل- أن نذكر نصَّ مذاهبهم، وقبيح كفرهم، وتصريحهم بمفارقة المِلَّة، ومخالفة كلِّ أمَّة. ثم نعقِّب ذلك بذكر النقض والردِّ عليهم؛ فإنَّ في ذكر مجرَّد قولهم، ما يكتفي به المسلم، وكل[مِلّي][1] وَقَّ العلمُ بكفرهم، ومفارقتهم لسائر الشرائع والأديان، ويُحقَّق ذلك عنده، قبل ذكر النقض عليهم والكشف عن إلحادهم. ونقول - قبل الشروع في ذلك - إنَّنا لسنا نَضمَن حكاية مذاهبهم في هذه الأبواب على طريقة واحدة ووجه غير مختلف ولا متناقض، وإنَّما نحكي ما قالوه بحسب ما صنَّفوه وذكروه، واستنبطوا في الكفر بالله سبحانه ووجوده والافتراء عليه، بحسب ما [يستدِقّ][2] لهم ويرون قُرْب قبوله منهم، وإعطائهم بكل فريق حسب ما يوجبه الحال، وما يحتمله عقلُ من يدْعُونه إلى ذلك وقدْره في نفوسهم، وليس يمكن أن يوجد على وجه الأرض قرمطيَّان منتسبان إلى الباطنيَّة والإسماعيليَّة متَّفقان في هذه الأصول والأوضاع على قول واحد، ولهم في ذلك عِلَّة معروفة مدوَّنة في كتبهم.

[علة عدم اتفاق الباطنية على الأصول والأوضاع]

وذلك أنَّهم يقولون: إنَّما تختلف أقوالنا وأقاويل دعاتنا في ذلك لأجل أنّ لنفس الإمام على نفوس حججه [2و]، وأبوابه ودعاته إفاضة بسطةٍ لا يحتاج فيها يولِّده ويثمِّره من العلوم الربَّانية في القلوب إلى سماع ولا إلى حفظ [بل] بالطِّباع والأهواء المختلفة، والخواطر بحسب اختلافها، فيخطر ببال أحدهم - زعموا فيما يدَّعيه - تأويل لا يخطر ببال الآخر، ويتأوَّلون الآيات والآثار بدلائل متباينةً

[1] كلمة غير واضحة لعل الصواب ما اثبته.

[2] كلمة غير واضحة لعل الصواب ما اثبته.

متضادَّة، يكون تأويل بعضهم مثبِتًا للشيء وموجِبًا له، وتأويل الآخر نافٍ مبطل، ويقول أحدهم الشيء، ويقول الآخر نقيضه وضدّه.

وقد لَقّنوا – لعنهم الله مستجيبيهم المتصلين بهم- جوابَ مثل هذا، إذا سئلوا عنه قالوا: إذا سمعتَ من بعضنا شيئًا وسمعتَ من غيره خلافه – ضدّه – فاعتقد أنَّه كذلك يجب أن يكون تأويله بحسب إفاضة الإمام على الداعي، وقُل لمن يسألك عن سبب ذلك: لعلّة كذا وجب أن يكون من جواب الداعي في ذلك الوقت، ووجب أن يكون جوابه لغيره ولغير ذلك السائل أيضًا غير ذلك الجواب؛ أَوَلا ترى أنَّ دين الله عزَّ وجلَّ واحد، وشرائع الرسل تختلف على حسب وقوعِها في الأمكِنة والأزمِنة.

فقد جعلوا هذه الحيلة والمَخْرَقَة جُنَّة لهم ودفعًا للمناقضة في كلامهم واختلاف أقاويلهم وتأويلاتهم، وهذه أيضًا من الحيل الركيكة التي لا تكاد تذهب على العامة ممن له أدنى بصيرة ومَسْكَة، فضلًا عن أهل العلم والمنطق [2ظ].

وإذا كانت إفاضة الإمام – البسطة- عليهم نقيض الشيء وضدّه ونفيه وإثباته، وقد عُلم بأوَّلِ في العقل أنَّه محال كون الشيء موجودًا معدومًا، مثبتًا منفيًا، قديمًا محدثًا، واجبًا ساقطًا، وفرضًا ومباحًا، فقد عُلم بهذا أن هذه إفاضةُ كذبٍ وباطل وتمويه؛ لأنَّ الحق لا يشهد بالشيء وضدّه، وإثباته ونفيه، وموجبه وسقوطه، وما أوجب ذلك ودعا إليه فمعلوم بطلانه وكذبُ من دعا إليه.

وإن جاز أن تكون إفاضة الإمام عليهم داعية إلى مثل هذا، فلعله سيفيض عليهم وقتًا ما وجوبَ لعنه ولعن حججه وأبوابه ودعاته. وإنَّ عِلمَ الظاهر هو الحقُّ الذي يجب أن يُدان به، وعلم الباطن هو الزور والبهتان والباطل. فما المانع من ذلك؟ ويكون اختلاف هذه الإفاضة منه بمنزلة اختلاف شرائع الرسل، وإن كان دينهم واحدًا. فلا يجدون من ذلك مهربًا.

ويقال: السبب في اختلاف الإفاضة – التي توجِب تارة إثبات الشيء وتارة نفيه – ويوجب نقض هذا القول: بأنّ الحق في أصول الديانات في أموره عند غيره في ضدّه باختلاف الشرائع باطل؛ لأنَّهم إنَّما يُمَخرِقون في ذكر الشرائع من حيث يعتقدون أنَّها كذب، وأنَّها ليست من قِبل الله عزَّ وجلَّ، وأنّ أصحابها أهل ريب وبُهتٍ على الله، فلا وجه لتعلّقكم بذكرها. وأما نحن فلا نقول أنّ أقاويلَ الرسل عليهم السلام ووصفَهم لله سبحانه بصفاته، وقولَهم في حقائق الأمور العقلية [3و] وخواصِّها،

تختلف، بل دينهم في ذلك واحد غير مختلف، فأمَّا شرائعهم فليست من موجبات العقول، ولا التعبُّد بها، وقد كان جائزًا في العقل وُرودُها، وجائزًا أن لا ترِد، وجائزًا نسخها وتبديلها بعد استقرارها. واختلاف أحوال المكلَّفين فيها؛ كفرض الحرِّ والعبد، والذكر والأنثى، والمقيم والمسافر، والحائض والطاهر، وتختلف في ذلك شرائع الرسل لأنَّها ليست من موجبات العقول.

وأنتم إنَّما تختلف أقاويلكم في توحيدكم وفي تفسيركم المعاد وفي بُدوّ العالم - المفارق للإسلام - وفي أحكام الإمام وفي أصول دينكم النجِس— على ما سنشرحه ونُبيِّنه من بعد- فشتَّان بين تَضادّ أقوالكم هذه وبين اختلاف شرائع الرسل.

وإنَّما ذكرنا هذا الفصل من كلامهم واعتصامهم؛ لنبرأ من عُهدة ما نحكيه من مذاهبهم وتفسيراتهم للقرآن والعبادات والمحظورات، وجواباتهم عن مسائلهم التي وضعوها للحيلة والمخرقة على العامة وما تَمَوَّهُوا به على الضعفاء من أتباعهم ومستجيبيهم. نعوذ بالله من الخُسر والضلال.

ذكر تفسيرهم لآيات من القرآن على خلاف الدين، واستشهادهم بها على صحة ما ادعوا[1] به على التوحيد وجميع أقوال المسلمين

[بيان بعض مصطلحاتهم، والرد عليها]

وقد اتفقوا جميعًا -من حيث لا خلاف بينهم- أنَّ للعالم إلهين، أحدهما هو الذي يصفونه بأنَّه الباري، وهو الأوَّل الذي أبدع العقل عندهم.

قالوا: وهذا الذي تسميه العامة وأهل الظاهر «القلم» [3ظ] ،وأنَّه لمّا خلقه الباري نظر في صورته فتوهّم أنَّه إله فتولَّد من تولّده هذا النفس.

ومنهم من قال: بل فكّر السابق هل يقدر على خلق مثله؟ فتولَّد عنه الثاني الذي هو العقل الثاني. وهو الذي تسميه العامة وأهل الظاهر «اللوح»، فكان الأوَّل تمام العقل والثاني تمام القوَّة.

قالوا: وذلك كالبيضة المتولِّدة من الطائر؛ الذي هو تمام العقل، والبيضة تمام القوَّة، وكالنطفة المتولِّدة من الإنسان؛ الذي هو تمام العقل، والنطفة تمام القوَّة.

1 في الأصل: «دقوا» لعل والمثبت الصواب.

وقالوا: هما جميعًا في السماء وهما عالمِان حيَّان.

ورُبَّما قالوا: تَولَّد عن الثاني بعضه. على ما سنذكره من بعد.

قالوا: وأحد هذين الإلهين أجلّ وأعلى من الآخر، والآخر عظيم أيضًا.

قالوا: ولذلك قال سبحانه: ﴿ سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ﴾[1] وقال: ﴿ فَسَبِّحْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلْعَظِيمِ ﴾[2]

وقالوا: وكل وصف واسم وتسبيح وذكر ورَدَتْ به كتب الأنبياء عليهم السلام؛ من تسمية إله ومعبود فإنَّه لهذين الإلهين. زعموا وقد أثبت[3] هذين الإلهين كل الأوائل، وإنَّما اختلفوا في اسميهما، فمنهم من سماهم العقل والنفس، ومنهم من سماهم العقل الأوَّل والعقل الثاني، ومنهم من سماهما الهيولة والصورة، ومنهم من قال هما الحركة والسكون.

قالوا: فكل حكيم وكل نبي وناطق من لدن آدم إلى زمن محمد صلى الله عليهم أجمعين، فإنَّما جاء بإثبات هذين الإلهين والدعاء لعبادتهما، غير أنّ ذلك إنَّما جاء بالرمز والإشارة وتسمية أحدهما «اللوح» والآخر [4و] «القلم»، وبأن سُمي أحدهما «كن» والآخر «قدر»، و«كن» و«قدر» اسمان لهما.

فيقال لهم: وقد قالت الثنويّة[4] والمجوس[5] هما الظلمة والنور، وهو حقيقة مذهبكم ودينكم الذي تدينون به، وتحومون بكل حيلة حول نصرته، فأضربتم عن ذكر النور والظلمة هربًا من البينة بتجريد مذهبكم، وخوفًا من وقوف الناس على دينكم وتخطئتهم لكم و نفارهم عنكم.

---

1 سورة الأعلى: ٨٧/ ١.

2 سورة الواقعة: ٥٦/ ٧٤.

3 في الأصل: «وقد أثبت زعموا هذين» والمثبت الصواب .

4 **الثنويّة**: وهم أصحاب الاثنين الأزليين. يزعمون أن النور والظلمة أزليان قديمان، بخلاف المجوس، فإنَّهم قالوا بحدوث الظلام، وذكروا سبب حدوثه. وهؤلاء قالوا بتساويهما في القدم، واختلافهما في الجوهر، والطبع، والفعل، والحيز، والمكان والأجناس، والأبدان والأرواح. فالنور والظلمة عندهم أصل العلوم. الملل والنحل للشهرستاني، 2/ 49؛ غاية المرام في علم الكلام، أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي الآمدي، المتوفى: 631هـ، المحقق: حسن محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ص: 206.

5 **المجوسية**: من أشهر وأكبر الديانات القديمة المنتشرة في بلاد العجم، ولها فرق كثيرة جدا يجمعها جميعا الإيمان بأصلين اثنين النور والظلمة، واختلفوا كثيرا في تفاصيل الديانة، ويدعون أن لهم كتابا مقدسا لكنه لا يثبت. الملل والنحل للشهرستاني، 2/ 38؛ التوحيد، محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي، المتوفى: 333هـ، المحقق: د. فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، ص: 88؛ تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، محمد بن الطيب، القاضي أبو بكر الباقلاني، المتوفى: 403هـ، المحقق: عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، لبنان، الطبعة: الأولى، 1407هـ، 1987م، ص: 87.

[الفرق بين السابق واللاحق عندهم]

ومن مذهبهم في الإخبار عن هذين الإلهين أن قالوا: إنّ هذين الإلهين روحان لطيفان بسيطان، ليسا بكثيفين ولا صورة لهما ولا هيئة، وأنّ السابق منهما هو «العقل»، وهو نور كله ومعدن الأنوار كلها، وأما الثاني التالي وهو «النفس» فإنَّه أيضًا نور، غير أنّ نوره دون نور السابق في الضياء والجوهر، وإنّهما كوّنا جميعًا ما كوَّناه.

وأنّ السابق تام لا نقصان فيه، لأنَّه ظهر بالفعل التالي وهو قهر النفس، وظهرت ناقصة لأنَّها بالقوَّة ظهرت، ولذلك اشتاقت وتشرَّفت إلى ملابسة الأبدان لتصل بها إلى الخروج من القوَّة إلى الفعل.

وأنّ السابق يدرك الأمر لا بتوسّط شيء ولا بآلة مماسة، ولكن بذاته. والثاني إنَّما يُدرِك مادامت القوَّة تتوسّط وبآلة، ثم إذا برز إلى الفعل أدركها من غير توسّط وبغير آلة مماسّة.

وقالوا: وعالم النفس فوق عالم الفلك ودون عالم العقل، وعالم العقل فوق عالم النفس.

ومنهم ومن الأوائل من زعم أنّ لهذين الإلهين مدبّرا فوقهما وعنه كانا [4ظ]، غير أنَّه لا اسم ولا صفة له ولا نعلم ما هو، وكثير منهم يقول: فوقهما شيء، ومن قول القرامِطة وأسلافهم من الزنادقة - لعنهم الله - من يقول: إنّ الثاني من الإلهين إنَّما يركّب ويصوّر ما خلقه الأوَّل بسيطا ليتمّ للأول مراده، فينال بذلك رضاه، وإذا نال ذلك حصل في مثل مراد الأول.

وقال كثير منهم أنّ الإلهين – مع الذي ذكرناه من صفاتهما - مخلوقان مدبَّران محتاجان، وأنَّهما إنَّما كانا من غيرهما، وهما كَوّنا وخلقا جميع ما خلقاه من العالم بأسره: الفلك وما دونه، غير أنّ السابق أحدث الأعيان، والثاني أحدث التصويرات والتركيبات في الأعيان.

وقالوا: إنّ جميع الأمور تدلّ على السابق والثاني، وإنَّما يُدرَك عِلمُ ذلك من جهة ما في بواطنهما من الحكمة، فلذلك قلنا: أنّ من أصاب علم الباطن نجا ومن أخطأ ذلك هلك في بحر ضلال أهل الظاهر.

وإنَّما شرحنا هذه الجملة من قولهم في الإلهين لتعرف حقيقة مذهبهم أنَّه ما حكيناه عنهم، ونحن ننقض جميع هذه الخرافات والتزويقات عليهم فيما بعد، بما يوضّح الحق ويزيل كلّ شبهة وريب. وإنَّما كان الغرض بتقديم حكاية قولهم في الإلهين أن نَذكُرَ ما ألحدوا به في كتاب الله عزَّ وجلَّ وآياته

وتكذيبهم لرسله صلوات الله عليهم، واستشهادهم على شركهم هذا بما يدلّ عليه من القرآن على ما يذكرون ويتعلّقون به.

[قولهم في تأويل وتفسير الكتاب والسنة]

وقبل أن نذكر ذلك فإنَّ لهم قولًا في التأويل والتفسير للكتاب والسنن عجيب يجب[1] [5و] الوقوف عليه.

وذلك أنَّهم جميعًا يقولون: إنّ التأويل للقرآن والشرائع مستور، وهو محفوظ بالعهد والميثاق، وهو آخر أمر التنزيل في جميع أدوار المرسلين، من جِهَةِ الأوصياء والأبواب من قِبل الأنبياء.

قالوا: وأوّل الناطقين كان آدم صلى الله عليه، وكانت شريعته باطنة لا ظاهر لها، وآخرهم محمد ابن اسماعيل بن جعفر[2] وهو قائم الزمان حتى ينسخ الظاهر وهو باطن لا ظاهر له، وأنَّه باب غامض خفي خطير الفائدة.

[الفرق بين التأويل والتفسير عندهم، والرد عليهم]

وقد استُشهد على ثبوت هذا العلم الباطن بقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۗ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾[3] وهم النطقاء والأبواب والدعاة اليهم.

---

1 جاء في نهاية هذه الصفحة من المخطوط ما نصه: اعلم أن مذهبهم هو أن النفس والعقل هما إلهان يتصرفإن في الأبدان كما يتصرف فيها غيرهما من الأشياء هذا مردود لا يرضى بها عقل وعلم وطبع مستقيم لأنه لا ئح من أن... لو نا واحد أن بشخصهما أولا... وما كذلك وإن كان الأول لا يتعلق إلا بالبدنين لما ذكر وهو يط لأن كل البدن متصفون بهما كما معولك فهو وإن كان الثاني يلزم..... لأنه فرض اثنان كما هو مذهبهم، فإن قيل: لم لا يجوز أن يملك في كل الأبدان مع عدم الكثرة بل كانت إفاضة. قلت: كذلك يط لأنه إذا كان كذلك لزم أن يعلم زيد ما يعلم عمرو، من العلم وغيره، لأن جميع التصرف في مذهبكم منهما من العلم وغيره، فتأمل كمال القائل لأن جواب نفيس...

2 محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق الحسيني الطالبي الهاشمي، ولد في المدينة وتوفي ببغداد سنة: 198هـ، إمام عند القرامِطة، ترى الطائفة الإسماعيليّة أنه قام بالإمامة بعد وفاة أبيه، أو اختفائه سنة 138 هـ، حذرا عليه من بطش العباسيين، وأنه كان يكنى عنه بالمكتوم. تذكرة الحفاظ، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي، المتوفى: 748هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، 1419هـ/ 1998م، 2/ 103؛ حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، المتوفى: 430هـ، دارالسعادة بجوار محافظة مصر، 1394هـ / 1974م، 9/ 238؛ الأعلام، خير الدين بن محمود الزركلي، المتوفى: 1396هـ، دار العلم للملايين، الطبعة: الخامسة عشر 2002 م، 6/ 34.

3 سورة آل عمران: ٣/ ٧.

قالوا: قوله ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ﴾ أنّه حقّ ﴿إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾، ولم يقل مثل ذلك في التفسير. قالوا: لأنَّ التفسير إنَّما معناه: العلم بتاريخ نزول القرآن وسببه وأنَّه نزل في يوم كذا وشهر كذا وسنة كذا، فأمَّا تأويل المُنْزّل في الوقت وعلى السبب مقصور علمه على الله سبحانه والراسخين[1] في العلم. ومنهم من جعل الوقف على قوله: ﴿ إلَّا الله ﴾، ومنهم من قال: بأنَّها واو عطف وأنّ ﴿الراسخون﴾ يعلمون ذلك. فمَن وقف على قوله: ﴿ إلَّا الله ﴾أبطل كون النطقاء أو أحدًا غير الله سبحانه عالم بالباطن وذلك ترك قولهم. واستدلّوا أيضًا أنّ الله سبحانه منع موسى عليه السلام –مع جلالته– من علم التأويل إلَّا بالتعلّم؛ وذلك قوله سبحانه عنه أنَّه قال للعبد الصالح:﴿ هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰٓ أَن تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا ﴾[2] إلى قوله: ﴿ ذَٰلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا ﴾[3] ولم يقل له: ذلك تفسيره، فدلَّ ذلك على أنّ التأويل باطن. وبأن قالوا: ويدلّ على ذلك قوله: ﴿ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ [5ظ] فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ ﴾[4] إلى قوله: ﴿ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾[5] ولم يقل أحسن تفسيرًا، قالوا: وقد قال الله سبحانه: ﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ ۚ يَوْمَ يَأْتِى تَأْوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ ﴾[6] يعني أنَّهم تركوا أخذه وتعلُّمه من الأئمة والحجج، إلى يوم يأتي تأويله، إذا ظهر قَيِّم الزمان محمد بن إسماعيل، ويبطل وينسخ شريعة محمد صلى الله عليه وسلم وما عليه أهل الظاهر، وإعلان ذلك وإزالة التقيّة عن أهل الحقّ ويطلب أهل الظاهر الدخول في دين الإمام وشيعته فيُمنع من ذلك. قالوا: وقد قال في قصة يوسف ويعقوب ﴿ مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ﴾[7] ولم يقل: من تفسيرها، وقال في مُستَفتِيه ﴿نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ﴾[8]، وكل هذا يدلّ على أنّ التأويل علم الباطن وأنَّه غير التفسير الذي عليه أهل الظاهر.

ونحن ننقض هذا الكلام عليهم من بعدُ بغير وجه، يكشف عن مَخْرَقَتِهِم.

---

1 في المخطوط الراسخون، والصواب هو المثبت.

2 سورة الكهف: ١٨/ ٦٦.

3 سورة الكهف: ١٨/ ٨٢.

4 سورة النساء: ٤/ ٥٩.

5 سورة الإسراء: ١٧/ ٣٥.

6 سورة الاعراف: ٧/ ٥٣.

7 سورة يوسف:١٢/ ٦.

8 سورة يوسف:١٢/ ٣٦.

فأمَّا ما تأوَّلوه في إثبات [أنّ][1] التأويل هو علم باطن، تأويل ساقط، وإنَّما نؤخِّر النقض عليهم في فصول ما نحكيه؛ لئلا يطول على قاصد العلم نقضَ مذهبهم وسبقه وسياقه.

فأمَّا التأويل الذي استدلّوا به على أنّ للعالَم إلهين اثنين صانعين -تعالى الله عن ذلك- بقوله: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾[2] قال: الكفرة الأرجاس: فقد خبّر في هذه الآية أن «قدر» -الذي خَلَقَه السابق- هو الذي خلق تركيب الأشياء البسيطة التي خلقها الأول.[3]

ومنهم من قال في تأويل هذه الآية أنّ الأوَّل لم يخلق شيئًا غير الثاني وحده، وأنّ الثاني هو خالق لأجسام العالم بسائطها [96و] ومركّباتها وأجسامها وأعراضها، والمُدبِّر لجميع ذلك، وإنَّما أراد الأوَّل بقوله: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ أنّنا خلقنا «قدرًا» فوّضنا إليه خلق العالم وتدبيره.

وقد زعمَتْ المُفوِّضة[4] -من غلاة الرافضة[5]- أنَّ ذلك السابق القديم لم يخلق غير علي بن أبي طالب رضوان الله عليه وحده، وأنَّه فَوَّض إليه خلق جميع العالم، وأنَّه هو القديم الخالق له إلهان ربان، وأنّ عليًا هو الذي كلّم موسى، وأهلك عادًا وثمودًا، وأحدث الخسف والمسخ والرجف، واحتجّوا في ذلك بقول شاعرهم:

ومَن أهلك عادًا وثمودًا بدواهيه ... ومن كلَّم موسى فوق طُور يناديه

ومَن قال على المنبر يومًا وهو راقِيه ... سلوني أيُّها الناس فحاروا في معانيه

ومن هذا الأصل أخذت الغلاة هذا القول: بل هو هو.

---

1 في الأصل «في إثبات تأويل هو» وأضفت «أن» ليتم المعنى.

2 سورة القمر: ٥٤/ ٤٩.

3 يقصد أنهم يتأولون معنى الآية: إنا، يعني «السابق أو الأول» كل شيء خلقناه فهو بواسطة اللاحق الذي اسمه قدر.

4 **المفوّضة**: قوم زعموا أن الله تعالى خلق محمدا ثم فوض إليه تدبير العالم، فهو الذى خلق العالم دون الله تعالى، ثم فوض محمد تدبير العالم إلى على بن أبى طالب، فهو المدبر الثالث. الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، عبد القاهر بن طاهر البغدادي، أبو منصور، المتوفى: 429هـ، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة: الثانية، 1977م، ص: 238.

5 **الرافضة**: قوم تركوا زيد بن علي حين نهاهم عن سب الصحابة، فلما عرفوا مقالته وأنه لا يبرأ من الشيخين، رفضوه، وقيل هم الغلاة من الشيعة قبل زيد وبعده. الفرق بين الفرق، عبد القاهر البغدادي، 15-17؛ التوقيف على مهمات التعاريف، محمد المدعو بعبد الرؤوف القاهري، المتوفى: 1031هـ، عالم الكتب، القاهرة، الطبعة الأولى، 1410هـ/ 1990م، ص: 179؛ الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، ندوة العالمية للشباب الإسلامي، إشراف وتخطيط ومراجعة: د. مانع بن حماد الجهني، دار الندوة العالمية للطباعة، الطبعة: الرابعة، 1420 هـ، 1/ 76.

ولعظيم جهالات أهل الرفض وضعف عقولهم وبصائرهم - وما نصفه عنهم في آخر كتابنا هذا من عجيب مذهبهم وترادي أقوالهم — ما نَحَت هذه الفرقة الضالة إليهم ورأوا الاعتصام والاستنصار بهم، ورأوا أنّ مخاريقهم هذه لا يُصغِي إليها أحد ولا يسرع الى قبولها إلَّا من مَحَلّهُ في ضعف البصيرة محلُّهم.

قالوا: وقد قال الأول:﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَـٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[1] فأخبر في هذه الآية أن الأوَّل «كن»، واسمه عندهم «كن» لأجل هذا القول، وأنّ الثاني وهو «قَدَر» يخلق ويكوّن.

قالوا: وهذا من دقيق تأويلهم وخفي باطنهم، ثم عمدوا - الأرجاس لعنهم الله- [6ظ] إلى كل مخاطَبة في القرآن من مخاطبة الجمع، فقالوا: إنّ ذلك إنّما يدلّ على إثبات الإلهين، نحو قوله:﴿ إِنَّآ أَرْسَلْنَـٰكَ﴾[2]، ﴿ إِنَّآ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦٓ ﴾[3]، ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَـٰفِظُونَ ﴾[4]، ﴿ وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ ﴾[5]، ﴿ إِنَّا جَعَلْنَـٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا ﴾[6]، ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَـٰكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَـٰكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ ﴾[7] في أمثال هذه الآيات، فقالوا: كلّها تدلّ على إثبات اثنين؛ لأنَّ القول «خلقنا ونزلنا» لا يُستعمل في حكم اللغة إلَّا في الجماعة والاثنين وهذا -زعموا- باطن لم يعلمه أهل الظاهر ولو كان الإله الخالق واحدا لقال: خلقتُ وأنزلتُ وناديتُ وكتبتُ، فإذا سَمع هذا منهم الجاهلُ والمغرورُ ظنُّوه من علم الباطن الخفي.

ومثل هذا لا يُخدع به محصِّل، فإنَّ هذا خطاب وُضِع للتَّعظيم، وممَّا يستعمله العظماء والسلاطين وأهل البأس والقَدْرِ، فيقول الواحد منهم: نحن أنعمنا، ونحن أكرمنا، وانتقمنا، وأعطينا، ولولا أنّ قريشًا ومن يلي ذلك من فُصحاء العرب علموا أنَّ هذا ممَّا يتكلّم به الواحد على طريق الجلالة وعُلُوِّ القدر، كما يتكلّم به الاثنان والجمع؛ لم يلبثوا أن يناقضوا النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك

1 سورة النحل: ١٦/ ٤٠.

2 سورة الفتح: ٤٨/ ٨.

3 سورة نوح:٧١/ ١.

4 سورة الحجر: ١٥/ ٩.

5 سورة القصص: ٢٨/ ٧.

6 سورة الزخرف:٤٣/ ٣.

7 سورة الأعراف: ٧/ ١١.

وتوافقوا عليه، ولقالت له: إنّ فيما قلتَه مناقضة؛ لأنَّ فيه ما يوجب إثبات صانع واحد، وفيه إثباتُ أكثر من ذلك.

ومثل قوله تعالى: ﴿ قَالَ أَلْقِهَا يَـٰمُوسَىٰ فَأَلْقَىٰهَا فَإِذَا هِىَ حَيَّةٌ تَسْعَىٰ قَالَ خُذْهَا وَلَا تَخَفْ سَنُعِيدُهَا سِيرَتَهَا ٱلْأُولَىٰ ﴾[1] قالوا: فقوله (ألقِها) خطاب يوجب إثبات الواحد فقط، وقوله (سنعيدها) خطابٌ عن اثنين وما فوقهم، وكذلك قوله: ﴿ وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ ﴾[2] [7و] ﴿ وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰ مُوسَىٰٓ أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِىٓ ﴾[3]، فقوله: (أوحينا) يفيد الجمع، وعبادي يفيد الواحد، وهذا تناقض.

وكذلك كان يجب أن يُعترض عليهم بقوله: ﴿ وَعَهِدْنَآ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَـٰعِيلَ أَن طَهِّرَا بَيْتِىَ ﴾[4]، لأنَّ (وعهدنا)[5] يفيد الجمع، و(بيتي) يفيد الواحد الفرد، فكان يجب أن تقول له العرب: هذا مختلف متناقض؛ لأنَّهم اَعلَم بمُوجَب اللغة من ابن ميمون القدَّاح[6] وشيعته الملاعين الأرجاس.

وكيف يدَّعون التناقض فيما قاله، وقد علموا أنّ اللغة لا توجب الجهل بالذي ادّعته القرامِطة؟ وتوقيفه وتوقيف كل نبي قبله على أنَّه إله الرسل الذي دعوا إلى عبادته، وأنَّه واحدٌ فردٌ، والعلم بذلك من دينهم ضرورة، وقد غيروه بذلك لما دعاهم إلى عبادة الواحد عزَّ وجلَّ فقالوا: ﴿ أَجَعَلَ ٱلْءَالِهَةَ إِلَـٰهًا وَٰحِدًا ۖ إِنَّ هَـٰذَا لَشَىْءٌ عُجَابٌ ﴾[7].

فادَّعوا الباطنيَّة[8] –لعنهم الله– أنّ الإله إلهين؛ شِركًا بالله سبحانه، وتكذيبًا بجميع رسله وأنبيائه –الذين هم النطقاء عندهم– وما هو معلوم من دعوتهم إليه ضرورة؛ ولأنَّ الله سبحانه قد أخبر سائرهم

---

1 سورة طه: ٢٠/ ١٩–٢١.

2 سورة القصص: ٢٨/ ٧.

3 سورة الشعراء: ٢٦/ ٥٢.

4 سورة البقرة: ٢/ ١٢٥.

5 في الأصل «أوحينا»، وما اثبته هو الصواب.

6 عبد الله –وقيل: عبيد الله– بن ميمون بن ديصان –وقيل: داوود– القدَّاح، مؤسس الدعوة الباطنيَّة، هو وحمدان قرمط، قيل عنه يهودي وقيل مجوسي، تعلم من أبيه القدح في العين، وحيلا ومكرًا، سار في نواحي أصبهان ثم إلى البصرة ثم إلى سلمية الشام يدعو إلى أهل البيت إلى أن مات. بدأ دعوته 260هـ (الفرق بين الفرق، عبد القاهر البغدادي، ص: 16؛ سير أعلام النبلاء، محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الثالثة عام 1405 هـ/ 1985م، 15/ 148.

7 سورة ص: ٣٨/ ٥.

8 **الباطنيَّة** فرقة من الفرق التي خرجت من ربقة الإسلام، مؤسسها هو ميمون بن ديصان القداح، ثم أخذها عنه حمدون قرمط –الذي ينسب إليه القرامِطة– وابنه عبد الله، ولها فرق كثيرة تجتمع كلها على أن لكل شيء ظاهر وباطن، فالعوام يعلمون الظاهر وهم

أنّهم دعوا إلى عبادة إله واحد، وحرم الشرك به وإثبات ثان معه، فقال عزَّ وجلَّ: ﴿ وَإِذۡ بَوَّأۡنَا لِإِبۡرَٰهِيمَ مَكَانَ ٱلۡبَيۡتِ أَن لَّا تُشۡرِكۡ بِي شَيۡـٔٗا وَطَهِّرۡ بَيۡتِيَ ﴾[1]، فهذا نصٌّ على أنَّه تعالى واحدٌ، ودلّل على تحريم الشِّرك به، وقال تعالى في سورة: ﴿ كٓهيعٓصٓ ذِكۡرُ رَحۡمَتِ رَبِّكَ عَبۡدَهُۥ زَكَرِيَّآ ﴾[2] إلى قوله ﴿ وَقَدۡ خَلَقۡتُكَ مِن قَبۡلُ وَلَمۡ تَكُ شَيۡـٔٗا ﴾[3] وهذا نصٌّ في أنّ الخالق تعالى والربّ وإله العالم واحد[7ظ]، وقال سبحانه: ﴿ لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ فَسُبۡحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلۡعَرۡشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾[4]، وقال: ﴿ إِذٗا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهِۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعۡضُهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖۚ ﴾[5]، وقال في خطابه لنبيّه صلى الله عليه وسلم: ﴿ إِنَّآ أَرۡسَلۡنَٰكَ شَٰهِدٗا وَمُبَشِّرٗا وَنَذِيرٗا ﴾[6]، فقال عليه السلام:« أنا الشاهد له بالوحدانية»[7]، ﴿قُل يأيّها النّاسُ إنّي رسول الله إليكُم جميعًا الذي له ملكُ السّماوات والأَرض لا إلهَ إلَّا هو يُحيِي ويُمِيت[8]﴾.

والقرامِطة[9] الإسماعلية[10] تَردُّ ذلك عليه وتكذّب به. وقال سبحانه: ﴿ أَئِنَّكُمۡ لَتَشۡهَدُونَ أَنَّ مَعَ ٱللَّهِ ءَالِهَةً أُخۡرَىٰۚ قُل لَّآ أَشۡهَدُۚ قُلۡ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞ وَإِنَّنِي بَرِيٓءٞ مِّمَّا تُشۡرِكُونَ ﴾[11]، وقال سبحانه في

يعلمون الباطن، غرضهم نشر الدين المجوسي تحت ظل الاسلام، ولها اسماء عدة منها: « الباطنيَّة والقرامِطة والقرمطية والخرمية والحرمدينية والإسماعيليَّة والسبعية والبابكية والمحمرة والتعليمية. الفرق بين الفرق، عبد القاهر البغدادي، ص: 265؛ فضائح الباطنيَّة، للغزالي، ص: 11-17.

1 سورة الحج: ٢٢/ ٢٦.

2 سورة مريم: ١٩/ ١-٢.

3 سورة مريم: ١٩/ ٩.

4 سورة الأنبياء: ٢١/ ٢٢.

5 سورة المؤمنون: ٢٣/ ٩١.

6 سورة الأحزاب: ٣٣/ ٤٥.

7 لم أقف على تخريج هذا الأثر في المصادر الحديثية المتوفرة بين يدي.

8 سورة الأعراف:٧/ ١٥٨.

9 إحدى الفرق الباطنيَّة التي تم تعريفها سابقًا، سميت بذلك نسبة إلى حمدان قرمط الذي اخذ دعوته عن ميمون بن ديصان القداح. الفرق بين الفرق، عبد القاهر البغدادي، ص: 256؛ فضائح الباطنيَّة، للغزالي، ص:12.

10 إحدى الفرق الباطنيَّة التي تم تعريفها سابقًا، سميت بذلك نسبة الى زعيمها محمد بن إسماعيل بن جعفر، يزعمون أتباعها ان أدوار الإمامية انتهت به، اذ كان هو السابع من محمد صلى الله عليه وسلم، وأدوار الإماميه سبعة سبعة عندهم، فأكبرهم يثبتون له منصب النبوة، وإن ذلك يستمر في نسبه وأعقابه، وقد اورد أهل المعرفه بالنسب في كتاب الشجره أنه مات ولا عقبله. فضائح الباطنيَّة، للغزالي، ص:16؛ الفرق بين الفرق؛ عبد القاهر البغدادي، ص:47.

11 سورة الأنعام: ٦/ ١٩.

قصة نوح: ﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦ فَقَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴾[1]، وفي قصة هود عليه السلام: ﴿ وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًاۗ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ ﴾غَيْرُهُۥٓ[2]، وقالوا في جوابه: ﴿ أَجِئْتَنَا لِنَعْبُدَ ٱللَّهَ وَحْدَهُۥ ﴾[3]، والقرامِطة لعنهم الله تقول: بل دعاهم إلى عبادة اثنين.

وقال سبحانه في قصة موسى عليه السلام أنَّه قال لقومه: ﴿ أَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْغِيكُمْ إِلَٰهًا ﴾[4]، وقال: ﴿ رَبُّكُمْ وَرَبُّ ءَابَآئِكُمُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴾[5]، وقال: ﴿ يَٰفِرْعَوْنُ إِنِّى رَسُولٌ مِّن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾[6]، ولم يقل ربَّيهما.

وقال في قصة داوود: ﴿ فَٱسْتَغْفَرَ رَبَّهُۥ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ ﴾[7]، ولم يقل ربَّيه وإلهيه، وقال في ذكر عيسى: ﴿ وَقَالَ ٱلْمَسِيحُ يَٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ رَبِّى وَرَبَّكُمْۖ إِنَّهُۥ مَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ ٱلْجَنَّةَ ﴾[8]، وهم يقولون: الشرك به واجب. والله يقول لمن [8و] أشرك به سبحانه: ﴿ فَقَدْ حَرَّمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ ٱلْجَنَّةَ وَمَأْوَىٰهُ ٱلنَّارُۖ وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ ﴾، وقال في قصة آدم عليه السلام: ﴿ رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴾[9]، فجميع رسل الله سبحانه – النُّطَقاء عندهم - قد شَهِدوا له بالوحدانية، وشرك مَن أثبَتَ معه إلهًا آخر وكُفره،[10] ولولا جهل هؤلاء الكَفَرة بقول أهل الظاهر والباطن جميعًا لم يجعلوا ما تعلّقوا به من الشُّبَه وإبطال التوحيد حجةً، فإنَّ فساد هذا واضح وظهوره في اللغة أبيَنُ مِن أن يحتاج إلى حِجاج.

وإنَّما نذكر ما نصفه[11] لمن لعله أن يَغترَّ بما يسمعه من كلامهم من هذا الضرب ونحوه. وعلى مثل هذا يقول السيد – من أهل اللغة — لعبده، والسلطان لخادمه وللواحد من رعيته: ربَّيناك وغذّيناك

1 سورة المؤمنون: ٢٣/ ٢٣.

2 سورة الأعراف: ٧/ ٦٥.

3 سورة الأعراف: ٧/ ٧٠.

4 سورة الأعراف: ٧/ ١٤٠.

5 سورة الشعراء:٢٦/ ٢٦.

6 سورة الأعراف: ٧/ ١٠٤.

7 سورة ص: ٣٨/ ٢٤.

8 سورة المائدة: ٥/ ٧٢.

9 سورة الأعراف: ٧/ ٢٣.

10 في الأصل «وشرك» من أثبت «منهم» لعل الصواب ما اثبته.

11 في الأصل وإنما نذكر ما «يصفه» لعل الصواب ما اثبته.

واصطنعناك وابتَغيناك. ولا يقول له العبد: اصطنعناك وابتغيناك؛ لأجل أنّ لفظة الجمع من خطاب السادة والعظماء، فزال بما قلناه شبَهُهُم وبان شركهم من جهة نص القرآن، وتوقيف الرسل عليهم السلام، إلى أن يبلغ إلى النقض عليهم من ناحية العقل في ذكر العقل والنفس والبسائط والمركّبات وبدوّ العالم وتركيبه وتمامه، ونقض المخارق التي يأخذونها ويتعلّقون بها من أقاويل إخوانهم الفلاسفة[1] والدهرية[2]، وقد قال الله سبحانه: ﴿ مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنۡ إِلَٰهٍۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهِۭ [8ظ] بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعۡضُهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖۚ سُبۡحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ عَٰلِمِ ٱلۡغَيۡبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ فَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشۡرِكُونَ ﴾[3].

فإن قالوا: هذا الذي وُصف في الكتاب بأنَّه واحد لا مثيل له وأنَّه لا يجوز الإشراك به، إنَّما هو إمام الزمان القائم الداعي إلى الأوَّل والثاني.

قيل لهم: فهذا القائم هو عندكم محمد بن إسماعيل بن جعفر، وجعفر أبوه هو مخلوق مصنوع، فكيف يكون إلهًا خالقًا؟ وهذا في الكفر أعظم وأقبح، ويجب أن يكون الآلهة على هذا القول ثلاثة: الأوَّل القديم والثاني والإمام الداعي إلى عبادتهما، فهذا قول بثلاثة آلهة.

ويقال لهم: يجب أيضًا أن تكون الآلهة سبعة وهم الأئمة النطقاء وأصحاب الأدوار، فكيف يكون محمد أو جده من الأئمة الهادين، ومَن كان قبله من الحسن والحسين ومَن بينه وبينهم من الآباء، فإن راموا من ذلك فصلًا لم يجدوه، وإن مرّوا عليه زاد كفرهم وظهر أمرهم وتركوا ما يُظهرونه من قولهم، وإن كانوا له تاركين في الباطن، وهم بالله سبحانه والنبي صلى الله عليه وسلم والأئمة رضوان الله عليهم يكفرون، ومُعتقِدون لبطلان النبوة والإمامة، وإنَّما يضعون هذه الأقاويل والتلفيقات للعامة الضعفاء.

---

1 **الفلاسفة**: من أصناف الكفر قبل الإسلام الفلاسفة، الذين قالوا بقدم العالم وأنكروا الصانع، وبه قال منهم (بيثاغورس وقاوذروس) ومنهم الفلاسفة الذين أقروا بصانع قديم ولكنهم زعموا ان صنعه قديم معه، وقالوا بقدم الصانع والمصنوع، كما ذهب اليه ابن قلس. ومنهم الفلاسفة الذين قالوا بقدم الطبائع الاربع، والعناصر الاربعة، التى هى الارض والماء والنار والهواء. ومنهم الذين قالوا بقدم هذه الاربعة وقدم الافلاك والكواكب معها، وزعم ان الفلك طبيعة خامسة وانها لا تقبل الكون والفساد لا فى الجملة ولا فى التفصيل. الفرق بين الفرق، عبد القاهر البغدادي، ص: 346.

2 **الدهرية**: من أصناف الكفر قبل الإسلام، وهم القائلون بقدم العالم. ومنهم القائلون بقدم هيولى العالم، مع اقرارهم بحدوث الأعراض. الفرق بين الفرق، عبد القاهر البغدادي، ص: 346.

3 سورة المؤمنون: ٢٣/ ٩١–٩٢.

فإن قالوا: ففي كتابكم قوله: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ ۚ ﴾[1] فلو كان إلهًا واحدًا لم يجز أن يكون في السماء والأرض.

قيل لهم: وهذا أيضًا من جهلكم بمُوجَب اللسان؛ لأنّه أراد بذلك أنّه إله عند أهل السماء [9و] وإله عند أهل الأرض، كما تقول العرب: فلان نبيل بالعراق ونبيل بالحجاز؛ يعنون به: أنّه مُعَظَّم عندهما، ولا يريدون إثبات اثنين، ولا إثبات زيد في مكانين، ولو تأمّلوا ما في آخر الكلام لعلموا أنّه تعالى واحد؛ لأنّه قال: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ ۚ وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْعَلِيمُ ﴾[2]، فبيّن بذلك أنّه واحد عليم خبير، فكان يجب على قولهم – لعنهم الله– أن يقول: وهما حكيمان خبيران، وهذا قول هذه الطائفة الملعونة في الإشراك بالله عزَّ وجلَّ وإثبات آلهة معه.

وقد دلّلنا في كتب أصول الديانات من جهة العقول على وحدانية الله عزَّ وجلَّ؛ وأنّه لو كان التدبير من اثنين أوما زاد عليهما لصحّ تغالبهما وتمانعهما وتناهي مقدوراتهما، ولَوجب أن يكون فيهما عاجزًا ممنوعًا ومغلوبًا مقهورًا، إذا أراد أحدهما تحريك الجسم وأراد الآخر تسكينه، وأنّه لا يتم لهما مرادٌ لتضادّ مرادَيهما، أو يتمّ مراد أحدهما عند التمانع، فيكون فيهما مغلوب وضعيف متناهي المقدور، والإله لا يكون عاجزًا ضعيفًا، وبأنّ الصَّنعة تُلجِئ إلى إثبات واحد ولا تلجئ إلى إثبات اثنين، كما أنّها لا تُلجئ إلى ثلاثة ومازاد عليهما.

وبأنّهما لو كانا اثنين – مع أنّهما قديمان لا يجوز عليهما العجز وتناهي المقدورات - لوجب أن لا يوجد من أحدهما فعل معذور مع زوال المنع، ووُجد، لوجب ذلك. وهذا يبطل كونهما قادرَين، ولغير ذلك من الأدلة التي [9ظ] نبّه الله سبحانه عليها بقوله: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ۚ ﴾[3]، وقوله: ﴿ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ ﴾[4]، ولكانت الأفعال لا تجري على إحكام ولا تتّسِق على نظام وترتيب.

[الغرض من تأليف هذا الكتاب]

---

1 سورة الزخرف: ٤٣/ ٨٤.

2 سورة الزخرف: ٤٣/ ٨٤.

3 سورة الأنبياء: ٢١/ ٢٢.

4 سورة المؤمنون: ٢٣/ ٩١.

وما ذكرناه هناك يُغني عن الإطالة ببسطه؛ لأنَّ القصد بوضع هذا الكتاب وصف شرك هؤلاء الملاعين الأرجاس ونقض مخاريقهم وإلباسهم.

وقد تأوَّلوا قول الله تعالى: ﴿ إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ﴾[1]، على أنَّه دلالة على ستّة حجج لله، وقالوا: كيف يكون قد خلق السماوات والأرض في أيام تُعرَف وتُحد وتُعَد ولا شمس هناك ولا قمر ولا فلكًا دائراً، وهم لعنهم الله يقولون بِقِدم العالم والأفلاك وأنّ الليل والنهار ودوران الفلك لا أول له، ويمخرقون بما يورِدُونه من ذلك على العامة، ولا يعتقدون منه شيئًا. قالوا: وإنَّما يعني بهذه الستة، الأئمة الستة الذين بهم تمام الأمر، وتدبير العالم، وهم المؤمنون الداخلون في دعوتهم، الحُجَّة والداعي وأصحاب هذه الأسماء.

قالوا: فالمؤمن يأخذ العلم من الداعي؛ والداعي يأخذ من الحجة؛ والحُجَّة يأخذ من الإمام؛ والإمام يأخذ من «كن» و«قدر»، ورُبَّما قالوا: من «كن» و«قدر»، فكن الأول؛ وقدر الثاني؛ والإمام الثالث؛ والحُجَّة الرابع؛ والداعية الخامس؛ والمؤمن السادس.

قالوا: ومن تأويل القرآن الناطق والعلم الإلهي [10و] تأويل قصة إبراهيم في قوله: ﴿ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّى فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْأَفِلِينَ ﴾[2]، قالوا: ولم يكن كوكبًا وإنَّما رأى الداعي، فلما استوفى علمه وما عنده قال: لا أحب ذلك. وطلب ما هو أعلى منه، فلما رأى القمر بازغًا قال: هذا ربي هذا أكبر، وكان القمر – زعموا- الحُجَّة وهو فوق الداعي وأعظم درجة، فلما أفل، قال: فلما استغرق علمَه وحصّله أراد علمًا فوقه وأفضل منه قال: ﴿ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِى رَبِّى لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلضَّآلِّينَ ﴾[3]، أي: إن لم يكن فوق هذا من هو أعلم منه رجعت إلى الضلال، فلما رأى الشمس بازغة قال: هذا ربي هذا أكبر؛ وأنَّه أراد به أنَّه رأى الإمام فاستغرق واستوفى وبلغ النهاية والغاية وعرف الحروف السبعة بحقيقتها، فلما عرف ذلك بلغ منزلة الإمام ولحق درجته وصار يأخذ العلم من «كن» و«قدر».

1 سورة الأعراف: ٧/ ٥٤.

2 سورة الأنعام: ٦/ ٧٦.

3 سورة الأنعام: ٦/ ٧٧.

ورُبَّما قالوا: من الأوَّل والثاني والعقل والنفس واللوح والقلم، وصار هذا الترتيب في أخذ العلم وبلوغ الدرجة فيه من تمام العالم وتداعي الدنيا، وهذا من عظيم كفرهم ومساواتهم بين أنبياء الله ورسله وبين عامة الناس، من كل زَبّال وكَنَّاس وعامِّيٍّ جِلْف وجاهل طغام، لأنَّهم يزعمون أن هذه المنزلة تَحصل لكل متّصل بهم وداخل في دعوتهم يتدرّج إليها وإن كان من الفُجَّار والزُّناة وشُرَّاب الخمر؛ وذلك أنَّه إذا أجاب الداعي منهم واحدٌ ممن ذكرناه وأخذ ما [10ظ] عنده من العلم وقَبِلَه ارتفع درجة واحدة إلى أن يبلغ درجة الحُجَّة والناطق، ثم يصيرنبيّاً يأخذ عن العقل والنفس والأول والثاني، فَهُم على هذا القول يزعمون أنّ كل سَفَلة منهم وعامي من فجارهم وجهالهم قبِل الدعوة فقد درج وانتهى وارتقى -على قولهم- إلى درجة الأنبياء النطقاء، وهذا كفر بإجماع كل ملَّة ومُميت لكل نبوة، وكَثُرَ ما يقولون لكل من يدعونه: أجِب وابذل العهد والميثاق على كتمان ما تَعلَمُه حتى نُصَيِّرك مثل موسى كليم الله وإبراهيم الخليل؛ فيطمع الجاهل المغرور في لحوق درجة الأنبياء ويَبذُل على ذلك ناضَّ ماله ولا يحصل إلَّا على الإشراك بالله عزَّ وجلَّ.

فإن قالوا: فكيف يخاطب إبراهيم الكواكب والشمس والقمر وهي جمادات، والعبادة لها شرك وهو مُنزَّه عن ذلك؟

قيل: إنَّما قال ذلك على وجه التنبيه والتفنيد لقومه والتقريع لهم، لأنَّهم كانوا يعبدون الأفلاك، فقال ذلك على مذهب التفنيد والتقريع لهم بالجهل وحُذِف من الكلام حرف الاستفهام؛ وذلك في اللغة كثير، قال الشاعر:

كذبتك عينُك أم رأيتَ بواسط غَلَسَ الظّلام من الرباب خيالا[1]

يعني: (أَكذبتْك) فحذَف الألف لدلالة قوله: أم رأيت بواسط، وأَمْ من حروف الاستفهام، وعلى هذا يوجهون قول امرئ القيس:[2] [11و]

أصاحِ ترى برقاً أُريك ومِيضه كلمع اليدين في حَبِيٍّ مُكَلَّلُ[3]

---

1 للأخطل من البحر الكامل، الصحاح، 3 \956.

2 امْرُؤ الْقَيْس بن حجر بن الْحَارِث الكندي، نحو 130 - 80 ق هـ / نحو 497 - 545 م، شاعر من فحول شعراء الجاهلية، له إحدى المعلقات. طبقات فحول الشعراء، محمد بن سلّام، المتوفى: 232هـ، المحقق: محمود محمد شاكر، دار المدني، جدة، 1/ 51؛ الأعلام للزركلي، 2/ 11.

3 امرئ القيس من المعلقة.

يريد: أصاح أترى. وقال عمر بن أبي ربيعة:

ثم قالوا تحبها قلتُ بَهرا عدد القَطر والحصى والتراب

يريد: أتُحبها. وذلك ظاهر في اللغة؛ فبطَل طعنهم بذلك على إبراهيم عليه السلام.

واستدلّوا أيضًا من القرآن على شركهم بقوله سبحانه: ﴿ رَبُّ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ ﴾[1]، وقالوا: باطن هذا أن المشرق هو الأوّل والمغرب هو الثاني. وتأوّلوا قوله: ﴿ رَبُّ ٱلْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ ٱلْمَغْرِبَيْنِ ﴾[2]، على أنّه كناية عن الأوّل والثاني، والمغربين الناطق والأساس. وقوله: ﴿ بِرَبِّ ٱلْمَشَرِقِ وَٱلْمَغَرِبِ ﴾[3]، الثاني والأساس والمأذون والمتمّ وكل من يكون فوق آخر فهو مَشرقه، ومَن يكون تحته فهو مغربه. وتأوّلوا قوله: ﴿ وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا ﴾[4]، قالوا: هم العشرة[5] فأوّلهم المستجيب، ثم المأذون، ثم الداعي، ثم الحجة، ثم الإمام، ثم الأساس، ثم الناطق، ثم الثاني، ثم الأول. قالوا: والجنّة الكلمة، والجنّات الكلمات ﴿ فِيهَآ أَنْهَٰرٌ مِّن مَّآءٍ غَيْرِ ءَاسِنٍ ﴾[6]، قالوا: والنهر معدن الماء وهو كناية[7] عن العلم المزيل للجهل، كما أنّ الماء يزيل النجس والدَّرَن، قالوا: وقوله تعالى: ﴿ وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ ﴾[8]، معناه[11ظ]: جعلناه[9] حياة الروح اللطيف بها يعلم؛ كما أنّ غذاء الإنسان الكثيف بالطعام والشراب، وقوله: ﴿ وَأَنْهَٰرٌ مِّن لَّبَنٍ ﴾[10]، معادن من لبن وهو[11] الرضاع بعلم الباطن واغتذاء الروح اللطيف به، ﴿ وَأَنْهَٰرٌ مِّنْ خَمْرٍ ﴾[12]، وهو الظاهر والعمل بالعبادات التي في أيدي العالم المنكوس من

---

1 سورة الشعراء: ٢٦/ ٢٨.

2 سورة الرحمان: ٥٥/ ١٧.

3 سورة المعارج: ٧٠/ ٤٠.

4 سورة آل عمران: ٣/ ١٠٣.

5 عد تسعًا فقط.

6 سورة محمد: ٤٧/ ١٥.

7 في الأصل الكلمة والصواب ما أثبتناه.

8 سورة الأنبياء: ٢١/ ٣٠.

9 الضمير هنا يعود للعلم الذي هو تأويل الماء.

10 سورة محمد: ٤٧/ ١٥.

11 في الهامش: «ما يشبعه».

12 سورة محمد: ٤٧/ ١٥.

شرائع الرسل والتكليف والعذاب والأغلال والإصرِ الذي جُعِل عليهم بجهلهم بعلم الباطن، ﴿ وَأَنْهَٰرٌ مِّنْ عَسَلٍ مُّصَفًّى ﴾[1]، وهو علم الباطن المأخوذ من الحجج والأئمة.

قالوا: ومعنى قول الله سبحانه: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُواْ فِى ٱلْمَجَٰلِسِ فَٱفْسَحُواْ يَفْسَحِ ٱللَّهُ لَكُمْ ﴾[2]، معناه بأنَّ[3] الناطق يفسح للأساس إذا رأى منه الثبات، وكذلك الداعي والمأذون للمستجيب. وقالوا في تأويل قوله: ﴿ بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴾[4] إنه أربع كلماتٍ واثني عشر حرفًا؛ تدلّ الأربع كلمات على الإلهين والإمام والأساس، والاثني عشر حرفًا على اثنى عشر حجة، وكون (الحمد لله) سبع آيات تدلّ على سبع أئمة، «ولا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب»؛[5] لا اتصال إلّا بالأئمة السبعة، والحمد لله معناه: المنة لله على الأوّل لأنّه خلق الثاني، وللثاني على الناطق وللناطق على الأساس، وكذلك على مَن بعده.

﴿الحمْدُ لله رَبِّ العَالِمِيْنَ﴾[6]، معناه: ليس له حدّ لأنّه ليس للمستجيب [12و] حدٌّ ولا للمأذون ولا للدعاة، وأن الناطق والأساس والأئمة حدود.

وقوله:﴿ فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا ﴾[7]، تأويله: أنّ علي بن أبي طالب رضوان الله عليه كان يحب رتبته، فلما نظرته كانت له مرتبة حتى كان يأخذ عن النبي صلى الله عليه وسلم، فبلغ حدّ من يأخذ عنه.

وتأويل قوله: ﴿ قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ ﴾[8]، قل يا محمد للذين كفروا بالتأويل وآمنوا بالظاهر والتفسير؛ ﴿ لَآ أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ﴾[9]، إني لا أعبد بالظاهر من التأويل، ﴿ وَلَآ أَنتُمْ عَٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ ﴾[1]

---

1 سورة محمد: ٤٧/ ١٥.

2 سورة المجادلة: ٥٨/ ١١.

3 في الأصل «بأنها» ولعل الصواب ما أثبته.

4 سورة الفاتحة: ١/ ١.

5 سنن الترمذي، باب ما جاء أنه لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب، 1/ 330، رقم: 247؛ بلفظ: «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب»، وقال: حديث حسن صحيح؛ السنن الصغير للبيهقي، باب فرض الصلاة وسننها، 1/ 138، رقم: 354.

6 سورة الفاتحة: ١/ ٢.

7 سورة الأحزاب: ٣٣/ ٣٧.

8 سورة الكافرون: ١٠٩/ ١.

9 سورة الكافرون: ١٠٩/ ٢.

بالتأويل مع الظاهر، ﴿ وَلَآ أَنَا۠ عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ ﴾[2]، من الظاهر إلّا بالتأويل، ﴿ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ﴾[3]، لكم دينكم الظاهر وَلِيَ ديني الباطن مع التأويل.

قالوا: وتأويل قول النبي صلى الله عليه وسلم: « الولد للفراش »،[4] أنَّ الولد هو الذي يُدعى إلى علم الباطن، والفراش هو داعيه.

وقوله: ﴿ فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا ﴾[5]، أي: قبولًا. واعتبَروا رشده، أي: حال داعيه المأمور باعتبار رشده.

وتأوّلوا قوله: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ ﴾[6]، على وجهين: ميِّت لا يُنتفَع به على الحقيقة؛ وهو الذي لا يلتفت إلى التأويل، وله صبر على ما في يده من الظاهر. وميّت محمود وهو القابل للتأويل والمقيم عليه والذي دون ذلك.

قالوا: ولحم الخنزير مَثَلٌ؛ لأنَّ الخنزير لا يقدر أن يلتفت يمينًا ويسارًا، فكل من [12ظ] لا ينظر في التأويل الذي هو علمهم فهو خنزير، وحرام أكله أي: حرام دعوة مَن هذه سبيله من أهل الظاهر.

وتأويل قوله: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَـٰتُكُمْ ﴾[7]، أنّ الذين يأخذون عليكم العهد والميثاق؛ فحرام عليكم أخْذُ العلم إلّا ممن ابتدأكم وفاتحكم. (وبناتكم) هذا الخطاب للدعاة، أي: حرام على داع أن يدعو مستجيبَ غيره.

وقوله: ﴿ بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَـٰنِ ٱلرَّحِيمِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ ٱلرَّحْمَـٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴾[8]، وقوله: ﴿ قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُوا۟ ٱلرَّحْمَـٰنَ ﴾[9]، وقوله: ﴿ ٱدْعُوا۟ رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً ﴾[1]، وقوله: ﴿ فَٱدْعُوا۟ ٱللَّهَ

---

1 سورة الكافرون: ١٠٩/ ٣.

2 سورة الكافرون: ١٠٩/ ٤.

3 سورة الكافرون: ١٠٩/ ٦.

4 صحيح البخاري، باب تفسير المشبهات، ٤/ ٦، رقم: ٢٠٥٣؛ صحيح مسلم، باب الولد للفرش، 2/ 1081، رقم: ١٤٥٧.

5 سورة النساء: ٤/ ٦.

6 سورة المائدة: ٥/ ٣.

7 سورة النساء: ٤/ ٢٣.

8 سورة الفاتحة: ١/ ١–٣.

9 سورة الإسراء: ١٧/ ١١٠.

مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ ﴾[2]، وأنَّ الله سبحانه ليس هو مُنزِل القرآن وأنَّه لو كان منزِله لَقال: باسمي وادعوا بي، وفي إشارته إلى غيره دليل على أنّ فوق منزِل القرآن من هو أعلى وأعظم رتبةً منه.

وتأوّلوا قوله: ﴿ كَمَثَلِ ءَادَمَۖ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾[3]، وقوله: ﴿ مِن صَلۡصَٰلٍ مِّنۡ حَمَإٍ مَّسۡنُونٍ ﴾[4]، على أنّ الأرض والتراب اسم للمؤمن؛ فآدم إنَّما كان اسم رجل مؤمن، وأنَّه كان مؤمنًا ثم ترقَّى إلى مرتبة النُّطقاء، والملائكة الذين أمرهم الله سبحانه بالسجود له، كانوا أتباع مَن كان قبله من النطقاء والمتمين، وقالوا: إن عيسى عليه السلام كان ابن رجل يُسمى يوسف النجار[5]، وأنّ والدته أنثى من غير ذكَر محالٍ.[13و].

قالوا: وإنَّما نسب إلى أمه دون أبيه لأنَّه كان استفاد علم الباطن من حُجَّة دون الإمام؛ لأنَّ الإمام هو الأب الروحاني، والحُجَّة هي الأم الروحانية.

وقالوا في محمد صلى الله عليه أنَّه أولًا كان مؤمنًا ثم لحق بمرتبة النطقاء، وأنَّه كان مأذونًا لسرجس وأنّ سرجس كان مُتِمًّا لدور عيسى صلى الله عليه، وصار داعية ثم حجة، ثم لحق بمنزلة المتم وهي درجة الأئمة ثم إلى درجة النطقاء وهم الأنبياء؛ وأنّ سرجس هو الذي أخذ عنه محمد صلى الله عليه العلم الإلهي؛ وقد مرّ قبل هذا أنَّ كل جاهل وعامي فاسق يستوجب عندهم – إذا قبل الدعوة - أن يصير مؤمنًا ثم يصير مأذونًا ثم مُتِمًّا ثم كذلك حتى يلحق فيصير نبيًا.

وقالوا: إنه لم يكن أحد من الأنبياء المُسَمَّيْن في الكتاب ابنالأبيه من جهة النسل والولادة، وإنَّما كانوا أبنائهم من جهة تَعلُّم العلم الباطن وأخذِهِ عنهم، إلَّا محمدًا صلى الله عليه فإنَّهم استهجنوا جحد

---

1 سورة الأعراف: ٧/ ٥٥.

2 سورة غافر: ٤٠/ ١٤.

3 سورة آل عمران: ٣/ ٥٩.

4 سورة الحجر: ١٥/ ٢٦.

5 يوسف النجار بن هالي، رجل تدعي اليهود أنه زوج أو خاطب مريم العذراء أم عيسى عليه السلام. الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي الظاهري، المتوفى: 456هـ، مكتبة الخانجي، القاهرة، 2/ 11؛ مناظرة بين الإسلام والنصرانية، مثل الجانب الإسلامي في المناظرة كل من محمد جميل غازي، وإبراهيم خليل أحمد وأحمد عبد الوهاب، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الثانية، 1413 هـ / 1992م، ص52؛ إظهار الحق، محمد رحمت الله الهندي، المتوفى: 1308هـ، تحقيق: محمد أحمد ملكاوي، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية، السعودية، الطبعة: الأولى، 1410 هـ/ 1989م، 1/ 192.

أبيه لظهور نسبته وقرب عهده وشهرة ولادته، وقالوا في آزر[1]: إنه لم يكن أبا لإبراهيم عليه السلام في الباطن، وإنَّما كان معلمه وأستاذه، وإنّ مريم لم تكن امرأة ولكن كان رجلًا علَّامة مؤمنًا، وعمران[2] اسمُ مُتِمِّ ذلك الزمان، وزكريا اسم حُجَّة ذلك الزمان، وتأوّلوا قوله:﴿ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ ﴾[3]، أي: يرَبِّيها [13ظ] تربيةً حسنةً فلم يربيها إلَّا يسيرًا حتى صارت مثل زكريا في الحد، ومن حدّ الإتمام إلى حدّ النَّطاقة، وقوله: ﴿ كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا ٱلْمِحْرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزْقًا ﴾[4]، يعني حدّها الذي حدَّ لها ان لا تُجاوِزه؛ قالوا: أَوَلاترى الى أنّ المحراب هو حدّ الإمام الذي لا يُجاوِزه، والرزق: العلمُ الرباني الباطني، قالوا: وقوله ﴿ يَـٰمَرْيَمُ أَنَّىٰ لَكِ هَـٰذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ ﴾[5] يعني من عند الثاني، قالوا: وعيسى ومريم عليهما السلام لم يكونا يعلمان من علم الظاهر

حرفًا واحدًا؛ وإنَّما كانا يعلمان الباطن، ومعناه الحُجَّة والإمام، قالوا: فذلك نسميه العذراء البتول، وقالوا: إنَّما سمي المسيح مسيحًا لأنَّ المسحة التي كانت له لم تكن لأحد أولده الله سبحانه من أنثى؛ فيكون: إمامًا من حجة، وشمسًا من قمر، من غيرمحمد [فإنَّه] سماوي النور صرفًا وروحانيًا خالصًا لا يشُوبُه ظلام.

وتأوّلوا قوله في صفة خلق الإنسان: ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ مِن سُلَـٰلَةٍ مِّن طِينٍ ﴾[6]، يعني: آدم صلى الله عليه، ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَـٰهُ نُطْفَةً فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴾[7]، يعني: نوحا عليه السلام، ﴿ ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً ﴾[8]، يعني: إبراهيم عليه السلام، ﴿ فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً ﴾[1]، يعني: موسى عليه السلام،

---

1 آزر والد رسول الله إبراهيم عليه الصلاة والسلام، من نسل سام بن نوح عليه السلام، وقيل ليس والده، قال تعالى: (وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ آزَرَ) الأنعام: 74. جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير، أبو جعفر الطبري، المتوفى: 310هـ، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1420 هـ – 2000م، 11/ 467؛ الأعلام للزركلي: 1/ 306.

2 عِمْرَانُ بن يا شهم بن أمون، أَبُو مَرْيَمَ أم عيسى عليهم السلام، وَهُوَ مِنْ وَلَدِ سُلَيْمَانَ عَلَيْهِ السَّلَامُ. تفسير الطبري، 6/ 328؛ الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد، أبو عبد الله القرطبي، المتوفى: 671هـ، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية،القاهرة، الطبعة الثانية، 1384هـ – 1964م، 4/ 63.

3 سورة آل عمران: ٣/ ٤٤.

4 سورة آل عمران: ٣/ ٣٧.

5 سورة آل عمران: ٣/ ٣٧.

6 سورة المؤمنون: ٢٣/ ١٢.

7 سورة المؤمنون: ٢٣/ ١٣.

8 سورة المؤمنون: ٢٣/ ١٤.

﴿ فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَٰمًا ﴾[2]، يعني: عيسى عليه السلام، ﴿ فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَٰمَ لَحْمًا ﴾[3]، يعني: محمدًا صلى الله عليه، ﴿ ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ ﴾[4]، يعني النشأة الأولى، وهو: ظهور [14و] القائم صاحب الزمان: محمد بن إسماعيل بن جعفر على الصورة الروحانية، وهذه النشأة لا تشبه النشأة الأولى، فلذلك قال: ﴿ ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ ﴾.

وتأوّلوا اسم الله تعالى على أنَّه دلالة على أصل مذهبهم في إثبات إلهين: أوّل وثاني وعلى الناطق والأساس؛ لأنَّها أربعة أحرف؛ أوّلها ألف، رجع آخرها إلى أوّلها؛ لأنَّ الأساس يصير بالقوَّة روحانيًا، وكذلك كل مؤمن ارتقى من مرتبته إلى ما فوقها لا يزال يرتقي حتى يصيرنبيًّا ثم يصير إلهًا روحانيًا.

وقالوا في تأويل حساب يوم القيامة: إنه ما يأخذه الدعاة إلى قولهم،[5] والمأذون برسم القائم، بأن القائم يحاسبهم يوم القيامة أشد الحساب عليه، والقيامة عندهم إنَّما هي وقت ظهور الإمام قائم الزمان محمد بن إسماعيل بن جعفر في الثواب والعقاب، مُعِدٌّ لأَهلِها على حسب ما يوجد من الأمانة والخيانة، سخريةً منهم بالعامة والمضلة من دعاتهم؛ ليرفعوا إليهم الأموال طمعًا في أن يلحقوا منازل النطقاء ويصيروا أنبياء.

قالوا: والجحيم هو الإسلام الظاهر الذي فيه العبادات والكُلَف والثِقل الذي حمله هذا العالم المنكوس. قالوا: والنار التي أعدت للعقاب هي: العالم الأكبر وهو النار التي وضعت فوق جميع الدنيا يعاقب بها كل من لم يتّحد بعالم الأرواح، ولم يكن موقنًا بعلم الباطن ويصير [14ظ] منهم ثم يترقى حتى يتصل بعالم الأرواح.

وهذه نصوص قول الفلاسفة والدهرية، وإنَّما يضعون لها ألفاظًا وعبارات يخدعون بها العامة ويدعونهم بها إلى تجريد القول بالدهر وتعطيل التوحيد والنبوة.

وتأوّلوا كل ما في القرآن من مَثَلٍ مضروب على أنه: الإمام، وذلك قولهم في السموات والكتاب: الناطق، والقرآن العظيم، والقرآن الحكيم، والقرآن المجيد، إنَّما يعني به أئمة الزمان. وقالوا في

---

1 سورة المؤمنون: ٢٣/ ١٤.

2 سورة المؤمنون: ٢٣/ ١٤.

3 سورة المؤمنون: ٢٣/ ١٤.

4 سورة المؤمنون: ٢٣/ ١٤.

5 هكذا في الأصل، وربما الصواب: «ما يأخذه الدعاة من أموالهم»، فإنه أوفق مع سياق الكلام.

تأويل قوله ﴿ لَوَّاحَةٌ لِّلْبَشَرِ عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ ﴾[1]: أنّها دلالة على الثاني الذي خلقه الأول، وعلى السبعة الحجج واللواحق الإثنى عشر.

وتأوّلوا قوله: ﴿ هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْءَاخِرُ وَٱلظَّاهِرُ وَٱلْبَاطِنُ ﴾[2] على أنّه رمز وإشارة إلى الإلهين الأوَّل والثاني وإلى أئمة وحجج؛ وقالوا: (الأول) كناية عن الإله الثاني الذي يأخذ عنه النطقاء العلم، (والآخِر) محمد بن إسماعيل، وقالوا: الأوَّل سبعة أحرف مشار بها في اللطيف إلى سابق وثاني، يعنون بالسابق الإله القديم وما تولّد وكان عنه، وهما إلهان معبودان.

قالوا: وهذه السبعة[3] أحرف مشار بها في الكثيف إلى الناطق وأساسه، وقوله: (والآخر) ستة أحرف مشار بها في اللطيف إلى الستة المذكورة من الحدود الروحانية، وفي الكثيف إلى النطقاء الستة أرباب الشرائع: آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد صلى الله عليهم [15و] سادسهم، (والظاهر) سبعة أحرف مشار بها في الكثيف إلى سبعة أئمة؛ لأنَّ الأئمة لا يظهر منهم غير الظاهر، وقوله (الباطن) إشارة إلى أبوابهم السبعة القائمين لأهل الدعوة، وقوله: ﴿ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴾[4]، إشارة في اللطيف إلى الاثنَىْ عشر حدًّا من الروحانية قام بإزائهم اثنى عشر حُجَّة جسمانية؛ يدلّ على ذلك أنّ (بكل شيء عليم) اثنى عشر حرفًا.

قالوا: وإنَّما كان ذلك كله بُدُوُّ نهايَتِه للسابق، وتاليه الإله الثاني، وثالثه الناطق وأساسه والأئمة وأبوابهم والحجج ومنتهى جميع ذلك ومصيره إلى القائم محمد بن إسماعيل؛ ولذلك قلنا أولهم جرى إلى آخرهم وبه ختم الله سبحانه أمرهم والله ولي لهم. وهذا من تأويلهم عجيب؛ لأنَّ الآية وردت بإثبات التوحيد والوحدانية وهم يحملونها ويتأوَّلونها على الشرك وتوابعه من الحماقات.

وتأوّلوا قوله تعالى: ﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ وَٱلْعَبْدُ بِٱلْعَبْدِ وَٱلْأُنثَىٰ بِٱلْأُنثَىٰ ﴾[5]، قالوا: فالحرّ هو اللاحق وإشارة إليه؛ لأنَّه اَعتق نفسه واشتراها من الله تعالى مع صالح العمل؛ والعبد: هو المؤمن المعهود فهو مستعبَد حتى يفكّ رقبته ويفي بما أُخِذ عليه؛ والأنثى: هو المستجيب، لأنَّه في الإناثية، وذلك أنّ المرأة ليس لها أن تؤَذِّن ولا تُقيم ولا عليها جماعة ولا جمعة ولا شهادة إلَّا في الدَّيْن [15ظ] في

---

1 سورة المدثر: ٧٤/ ٢٩-٣٠.

2 سورة الحديد: ٥٧/ ٣.

3 لعلهم يعدون الألف والهمزة فوقها حرفين.

4 سورة الحديد: ٥٧/ ٣.

5 سورة البقرة: ٢/ ١٧٨.

السفر وليس لها أن تذبح، وكذلك المُحرِم إذا كان حاجًّا فليس له أن يصطاد، وهو ممنوع من الطيب واللباس والنكاح، وكذلك المحرَّم عليه الدعوة لأنَّه غير مأذون له فلا يحلّ له أن يدعوا أحدًا إلى علم الباطن.

وتأوّلوا قوله:﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ ﴾[1]، على أنّ المراد بذلك إنْ كانت شريعة محمد صلى الله عليه قد مضت وبُدِّلت لانقضاء دورها، فشريعة صاحب الزمان محمد بن إسماعيل مكانها وقائمة مقامها، فهو معنى قوله: (النفس بالنفس). وقوله: (العين بالعين) مراد به عندهم؛ إن غابت عنك معرفة الأوَّل فمحمد بن عبد الله مكانه، فذلك عين في الروحانية وهذا عين في الجسمانية، قالوا: وتأويل قوله: (والأنف بالأنف) أنَّه إن مضى محمد بن عبد الله[2] فمحمد بن إسماعيل[3] القائم مكانه، (والسن بالسن) فمعناه: فداع بداع، (والجروح قصاص) معناه: فكل محرَّم ولاحق ففيه من القصاص على قدرهم.

وتأوّلوا قوله: ﴿ فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِٱلْجُنُودِ ﴾[4]قالوا: هو علي بن ابي طالب رضوان الله عليه، وقوله: ﴿ فَصَلَ طَالُوتُ بِٱلْجُنُودِ ﴾ حين سلَّم النبي صلى الله عليه وسلم إليه الاسم الأكبر وميراث العلم وآثار علم النبوة وهي: الحياة، وقوله: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ مُبْتَلِيكُم بِنَهَرٍ ﴾ إشارة إلى محمد بن عبد الله وكل ناطق في زمانه، ﴿ فَمَن شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّى ﴾ معناه: من أقام على الظاهر ووجوب [16و] العمل بالشرائع، وعَبَد الله سبحانه دون معرفة بالباطن، فليس مني، ﴿ وَمَن لَّمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُۥ مِنِّىٓ ﴾ مَن لم يقم على ظاهر شريعة محمد صلى الله عليه ونَقَل من الحجج الاثنى عشر، وأخذ العلم عنها وعن أبوابها واتبع الأوصياء، فانه مني.

قالوا: ويدلّ على أنّ الإشارة بهذا الظاهر مراد بها هذا الباطن، قوله: ﴿ إِلَّا مَنِ ٱغْتَرَفَ غُرْفَةًۢ بِيَدِهِۦ ﴾ واليد فيها اثنا عشر علَامة وإلهامًا وهي دلالة على اثني عشر نقيبًا. ﴿ فَشَرِبُواْ مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ ﴾ أي: أقاموا على ظاهره وعبدوا الله به، ﴿ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ ﴾ ممن اتبع عليًا رضوان الله عليه، وهو الأساس وباب الناطق. ﴿ فَلَمَّا جَاوَزَهُۥ هُوَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَعَهُۥ ﴾ أي: إلى شريعة القائم محمد بن إسماعيل، ﴿ قَالُواْ لَا طَاقَةَ لَنَا ٱلْيَوْمَ بِجَالُوتَ وَجُنُودِهِۦ ﴾ وجالوت ها هنا – زعموا – منافق اتبع رأيه، واستكبر تكبُّر أوليائه، (وجنوده) أي: مَن تابعه على ذلك. قالوا:

---

1 سورة المائدة: ٥/ ٤٥.

2 وهو محمد بن عبد الله بن ميمون القداح السابق ترجمته ولم أعثر له على ترجمة مستقلة لكن يكثر ذكره على أنه من أجداد سعيد بن الحسين (عبيد الله) الفاطمي.

3 محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق، تنسب إلى أبيه الفرقة الإسماعيليَّة، وصارت النسبة إليه من بعده، وهو توفي ولم يعقب، وكل ما ينسب إلى نسله كذب وزوز. الملل والنحل للشهرستاني، ص: 168؛ الفرق بين الفرق، عبد القاهر البغدادي، ص 46.

4 سورة البقرة: ٢/ ٢٤٩.

ويحتمل أن يكون (جالوت) عَلِم علم الظاهر والعملَ بشريعة محمد صلى الله عليه الذي اختلف أهله، وجالوا بعلم الظاهر في البلاد، (وجنوده) العلماء الذين يظنّون أنَّهم ملاقوا ربّهم؛ وهم سبعة القائم يأملون ظهوره. ﴿ كَم مِّن فِئَـةٍ قَلِيـلَةٍ غَلَبَتۡ فِئَـةً كَثِيرَةۢ ﴾،[1] القليل: أهل علم الباطن، والكثير منهم المقيمون على التمسك بظاهر شريعة محمد صلى الله عليه وسلم ودينه المنسوخ بدين القائم

وقالوا: قول الله عزَّ وجلَّ [16ظ] ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَآبَّـةٍ مِّن مَّآءٖۖ فَمِنۡهُم مَّن يَمۡشِي عَلَىٰ بَطۡنِهِۦ وَمِنۡهُم مَّن يَمۡشِي عَلَىٰ رِجۡلَيۡنِ وَمِنۡهُم مَّن يَمۡشِي عَلَىٰٓ أَرۡبَعٖۚ يَخۡلُقُ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُۚ ﴾[2] قالوا: الماشي على بطنه هو معاند لم يعرف الإمام ولا حججه، والذي (يمشي على رجلين) مَن عرف الأصلين في الأرض، والذي على أربع عرف الأربع أصول في الأرض والأصلين في الهواء، وتعلّق بالمَحلِّ الأعلى.

وقد تأوّلوا كثيرًا من الآيات على مثل هذه الجهالات والتأويلات الخارجة عن حكم الدين واللغة والعقول، وضَمُّوا إلى ذلك من الحمق والسخافات ما يطول تَتَبُّعُه، وفيما أومأنا إليه من ذلك كفاية، ودلالة على أمثاله، نسأل الله العظيم العصمة من طريقهم والسلامة منها.

باب ذكر تأويلهم للشرائع الثابتة في دين النبي صلى الله عليه وسلم

فأمَّا الشرائع فقد تأوَّلوها على نحو ما ذكرناه من تأويل القرآن. قالوا: أوّلها الوضوء.

قالوا: وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم «لا صلاة إلَّا بوضوء ولا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه».[3] ومعنى الصلاة: — زعموا - الدعوة إلى دينهم، ومعنى الوضوء: العهد المأخوذ على من لم يدعونه، وكل من لم يدخل في العهد لم يكن في الدعوة، كما أن من[4] لم يتوضأ لم يدخل في الصلاة. وقال بعضهم: الوضوء هو [17و] التبري من دين أهل الظاهر والتزام العمل بالشرائع؛ لأنَّها ضرر وعذاب وباطل يجب تركه والتطهر من اعتقاده.

[سبب اختلافهم في تأويل الآيات والأحاديث]

1 سورة البقرة: ٢/ ٢٤٩.

2 سورة النور: ٢٤/ ٤٥.

3 المعجم الكبير للطبراني، باب الياء، 1/ 260، رقم: 755؛ سنن الدار قطني، كتاب الطهارة، باب التسمية على الوضوء، 1/ 123، رقم: 227.

4 أضفته ليستقيم المعنى.

وقد قلنا من قبل أنَّه لا يمكن أن نذكر جميع ما يفسّرون من القرآن والشرائع لأنَّهم يختلفون في ذلك، وكل واحد منهم -ممن يدّعي الحِذقَ في دفع أهل الظاهر عن ظاهرهم- يتأوّل ذلك على ما سنح واتجه له، ويتوهّم به الاقتدار على دفع المسلمين عن دينهم، وليس معهم في ذلك علم ولا يرجعون فيه إلى أصل ولا هو ممَّا يذهب فساده والتحكم فيه على ذي عقل، وإنَّما يتأوَّلون التأويلات المختلفة عند من يدعونهم ليموّهوا بذلك أنَّهم داخلون فى الإسلام، ومتعلّقون بشيء منه، وهم منه برآء ولا يجب تعقيب ذكرنا لتأويل لهم في آية أو سنة أو شريعة، وذكرنا لضدّه وخلافه فإنَّ عباراتهم وأقوالهم في ذلك مختلفة بحسب ما يموّهون به على الجاهل من أتباعهم يستغِرّون به المغرور الضعيف من العامة، وقوله: «ولاوضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه» أي: لمن لم يُؤخذ العهد عليه والحجة، ولم يكن في عهده بأن العهدَ له.

قالوا: وفرض الوضوء أربعة أشياء: غسل الوجه واليدين والرجلين ومسح الرأس؛ وتدلّ هذه الأربعة على الأربعة الذين هم: الأصلان والأساسان[17ظ]، وقد ذكرنا معناهما من قبل وهما الأوَّل والثاني والناطق والأساس.

قالوا: والسنة في الوضوء ثلاثة أشياء: غسل اليدين وتطهيرهما قبل غمسهما في الإناء والمضمضة والاستنشاق؛ وذلك رمز ودليل عندهم على الحُجَّة والداعي والمأذون الذي يكون سرّ الباب في كل زمان.

تأويل الصلاة

قالوا: وفريضة الصلاة في اليوم والليلة سبع عشرة ركعة، اثنا عشر منها تدلّ على الاثني عشر [بابًا أو حجةً] وخمس ركعات تدلّ على الأصلين والناطق والأساس والقائم.

قالوا: والصلاة اسم الإمام؛ يدلّ على ذلك – زعموا – قوله: ﴿ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِۗ ﴾[1] والركوع والسجود والقيام والجلوس والذكر والقراءة لا يأمر شيء منه بمعروف ولا ينهى عن منكر.

1 سورة العنكبوت: ٢٩/ ٤٥.

تأويل الزكاة

قالوا: والزكاة من كل مئتي درهم خمسة دراهم؛ دليل على الأصلين والجد والفتح والخيال ودليل على الناطق والأساس والحُجَّة والمأذون، ويمرّون في نحو هذا.

قالوا: وإنَّما جعلت الزكاة في الذهب والفضة، وذلك دليل على إثبات إلهين: أول وثان، قالوا: والذهب يدلّ على العلوم الربانية، والفضة تدلّ على ظاهر، يدلّ على باطن خفي، وصاحب المال يدلّ على الناطق لهم دون علمه، ومعنى ذلك: أنّ من بلغ العلوم الباطنة نال حظّه من الجسمين [18و] العُلويَّة الروحانية، فإذا بلغ ذلك فُرِض عليه خمسةٌ جسمانيةٌ من دونهم وهو الأساس والمُتِمّ واللاحِق واليد والجناح.

تأويل الصيام

قالوا: ومعنى الصوم هو الإمساك عن ذكر الباطن وإلقائِه إلى غير أهله، فإذا أمسك عنه فما يجب عليه شيء سوى ذلك، قالوا: والإمساك عن أكل الطعام وإن سُمِّي صومًا فإنَّما يدلّ على الصوم الذى ذكروه، وقال بعضهم: الصوم إنَّما يشار به إلى ترك العمل بالظاهر والوصول والبلوغ إلى علم الباطن، فإذا وصل إليه سقط عنه فرض الإمساك عن الأكل والشرب والوطء، وإنَّما ذلك عذاب على الجهال بعلم الباطن وعقاب لهم.

تأويل رمضان

قالوا: ورمضان دليل على حدّ الأساس الذي أدّى إليه، وسَتَرَ الناطق ذلك عن أمته وإيجابه على الأساس أنّ ستره عن من ليس من أهله.

تأويل الفطر

قالوا: والفطر يدلّ على ما أطلَعَ الأساسُ[1] جميع الأئمة الستة عليه.

تأويل الحج

قالوا: والحج إشارة إلى محمد بن إسماعيل، والإحرام والمناسك دليل على الدعاة حالا فحالًا، قالوا: ومعنى الإحرام: تحريم النطق بسرِّ الشريعة، ومعنى تحريم الطيب والنساء: تحريم النطق والجهر

1 في الأصل «من بعد الأساس» لعل الصواب ما اثبته.

بسرِّ الإمام، ومن سر الحق وإن كان [18ظ] طيّبًا مباركًا حتى يَأذن له مَن فوقه، وتحريم الصيد معناه: تحريم الدعاء لأهل الظاهر إلى علم الباطن المكنون المخزون إلَّا بعد إذن من له الإذن في ذلك، قالوا: ومعنى الطواف سبعًا معناه: دليل على محمد والسبع الأئمة من ولده، قالوا: ومعنى الإفراد بالحج: أنَّه المؤمن الذي لم يبلغ أن يُشرَح له علم الباطن ويَدعو إليه، ومعنى القِران: الذي أُذِن له في الدعوة، وقالوا: والميقات أساس الدعوة، ومعنى التلبية: إنَّما هي إجابة المَدعُوّ بالقبول والاعتقاد لعلم الباطن، قالوا: ونزع الثياب خلعٌ لدين أهل الظاهر وسقوط العمل بجميع العبادات عند الوصول إلى علم الباطن، قالوا: ومعنى الاغتسال للاحرام: إنَّما هو غسل القلب من الشك في علم الباطن، وقال بعضهم: بل التبرّي من دين أهل الظاهر، قالوا: وكذالك حلق الرأس: إنَّما هو إشارة ورمز يُراد به رمي ما ظهر وعلن في الناس من العمل بالصلاة والشرائع من دين محمد صلى الله عليه وسلم، ومعنى لبس ثوبين[1] جديدين: إشارة إلى محمد وعلي والناطقين والأساسين.

قالوا: وفرائض الحج أربعة أشياء؛ الإحرام من الميقات، والطواف، والوقوف بعرفات، والسعي. وكل ذلك دليل على الإمام، والفرائض الأربع دليل على الأصلين والأساسين.

تأويل النكاح [19و]

قالوا: ومعنى النكاح: العهد الذي يأخذونه على من يدعونه، والجماع معناه التعليم، ومعنى الحمل المذكور في الكتاب إنَّما هو حفظ العلم والفهم عن المأذون فيما يُسِرُّه إلى المستجيب، والذَّكَر – زعموا - دليل على العِلم، والأنثى دليل على المتعلّم، والذي يخرج عند الجماع من المني على ثمرة علم الباطن، قالوا: ومعنى أنَّه يحلُّ للزوج التزويج بأربع نسوة ويتسرى بما شاء من الإماء: أن الأساس يُنَصِّبُ اللواحق إمامًا ولاحقًا وجناحًا ومأذونًا، وبعد ذلك يدعوا من شاء من المستجيبين إلى الدعوة، أن يأخذَ العلمَ ويحفظ السرَّ الباطن والعلم المخزون إلَّا ممن أخذ عليه العهد، والرجال عندهم هم الدعاة، والمعلّمون هم النطقاء، والأزواج عندهم هم المعلّمون، والنساء هنّ المتعلّمات[2] لعلم الباطن، قالوا: ومعنى أنّ المطلقة ثلاثًا لا يحلّ أن يراجعها زوجها إلَّا بعد أن تنكح زوجًا[3]: أنَّ مَن خرج من العهد

1 في الأصل «لبوس» ولعل الصواب ما اثبته.

2 في الأصل هم المتعلمون، الصواب ما اثبته.

3 يعني زوجا آخر.

وأظهر السر لا يُعَلَّم حتى يؤدّي ما يلتمسه منه الحجة، ثم يُؤخذ عليه ثانيًا، قالوا: ومعنى الزنا: أن يكلّم المستجيبَ الذي دعاه مأذون له في الدعوة، مأذونٌ آخر، فالمأذون الثاني زان بخطابه لزوجة المأذون الأوّل وهو المستجيب، وإذا سمع المستجيب من مأذون آخر غير الذي أَخَذ عليه العهد كان زانية. قالوا: ومعنى [19ظ] اللّواط: أن يُكلّم المأذون من لا يُؤنَس منه القبول والإجابة؛ ويفاتِح بها كل أحد ممن لا يُؤمن ابتداء مِن إفشاء السر ولا أُخِذ عليه بذلك عهد، فإذا بلغ المأذون هذه الحالة فقد أبطل نطقيّته، وإبطالها هو اللواط.

قالوا: فأمَّا السَّرِقة فهو [أن][1] يسمع لمن [لم][2] يؤخذ عليه العهد في الدعوة لعلم الباطن. وقال بعضهم: هو أَخْذُ المستجيب العلم من غير داعية ومن أُخذ العهد عليه.

وكل محرّمات الشرع عندهم أمثال ورموز، فإذا أراد المرء أن يتخلّص من العذاب أسقط عنه العمل بالشرائع فإذا أسقط عنه العمل بالشرائع لم يبق عليه شيء يشتهيه من مَنكَح -من ذكر أو أنثى- أو شرب خمر أو أكلِ لحمِ خنزيرٍ، إلَّا وهو حلال له، إذا عَلِم عِلم باطنهم، ومنهم من تأوّل الخمر ولحم الخنزير والأصنام والأزلام والجِبْتَ والطاغوت أنَّه مراد به رجال وأشخاص أُمِروا بالبراءة منهم؛ أحدهم أبو بكر، وعمر، وعثمان، وابن مسعود، وزيد بن ثابت، وأُبيٌّ بن كعب، وأبو موسى الأشعري، والمغيرة بن شعبة، ومعاوية، وعمرو بن العاص، وعبد الله بن عمرو، وخالد بن الوليد، وطلحة، والزبير، وغيرهم من أفاضل أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم. وزعموا أن جميع العادات إنَّما هي إشارات إلى النطقاء والحجج واللواحق والمتِمِّين والأبواب، والأصلَين [20و] الروحانيين، والأئمة الجسمانية، الذين أمِروا بموالاتهم، وهذا قول الغلاة من الرافضة، ونحن نجرِّد القول لهذا التأويل للواجبات والمحرَّمات الشرعية، وتفصيل ما تنتحله الباطنيَّة من تأويلها هذا التأويل المشؤوم عليهم، كفى الله المسلمين مَعرَّتهم ووقى الصالحين شرّهم.

فصل: وهذا ضرب آخر من تأويلهم الظاهر وشرائعه

قالوا: الإسلام اثنا عشر ضربًا يجمعها التنزيل والتأويل، قالوا: فالشهادتان مقرونتان[1] بالمعرفة والإخلاص، والصلاة مقرونة بالوضوء والاغتسال، والزكاة مقرونة بالمال والحَول، والصوم مقرون

---

1 أضفت هذه الكلمة ليستقيم المعنى.

2 أضفت هذه الكلمة ليستقيم المعنى.

باجتناب المناكح والمطعم، والحج مقرون بالإحرام والوقوف بعرفة، والجهاد في سبيل الله عزَّ وجلَّ مقرون بترك معاصي الله عزَّ وجلَّ وطاعته، وطاعة الإمام مقرونة بالتولي لأوليائه والتّبرّي من أعدائه.

قالوا: فالشهادتان[2] في قول: لا إله إلَّا الله محمد رسول الله، قالوا: ومعنى قول النبي صلى الله عليه وسلم «من قال لا إله إلَّا الله مخلصا دخل الجنة»[3] قيل يا رسول الله وما الإخلاص؟ قال: «معرفة حدودها وأداء حقوقها» وهذه الزيادة في الخبر كذب منهم، لأنَّه قد يعرف الشهادتين وما يجب من الحقوق بعدها من الشهادة بها من لا يؤدّي حقوقها، والإخلاص من عمل القلب دون حدود اللفظ وعمل الجوارح؛ على ما شرحناه وبيَّنَّاه [20ظ] في معنى الإيمان والإسلام والإخلاص، والأسماء والأحكام من الكلام في أصول الديانات بما نستغني عن الإطالة به.

قالوا: والشهادتان أصلان تُعرف بإثبات لا إله إلَّا الله وإنَّما تكون كذلك لأنَّها دلالة على الاثنين؛ الأوَّل والثاني، وهذا معنى قول رسول الله صلى عليه وسلم «من قال لا إله إلَّا الله مخلصا دخل الجنة»لأنَّ الله هو الأوَّل القديم عندهم، والثاني هو الذي أوجده الأوَّل وتولد عنه على حسب اختلافهم وما نشرحه من بعد؛ فكيف يكون مثبتًا للإلهين شريكًا لهما؟ - لا إله إلَّا الله وحده القديم تعالى عما يقولون. قالوا: وأربع كلمات هي - يعنون الشهادتين- دلالة على الأوَّل والثاني والناطق والاساس، أو سبع قطع على اختلاف عبارتهم وهي السبعة أحرف؛ ويعنون بالسبعة أحرف أنَّها دالة على وجود سبعة أئمة من ولد الأساس؛ ويعنون بالأساس عليًا رضوان الله عليه لأنَّه كان أساسا لمحمد صلى الله عليه وسلم، والسبعة من ولده[4] الحسن والحسين وعلي بن الحسين[5] ومحمد بن علي[1] وجعفر بن محمد[2]

---

1 في الأصل «فالشهادتين مقرونتين»، وما اثبته هو الموافق لقواعد العربية.

2 في الأصل «فالشهادتين»، وما اثبته هو الموافق لقواعد العربية.

3 المعجم الكبير للطبراني، باب الزاي، 5/ 197، رقم: 5074؛ حلية الأولياء لأبي نعيم، 9/ 254؛ قال العراقي عن رواية الطبري: عن ابن الأرقام بإسناد حسن. المغني للعراقي، ص: 521.

4 في الأصل «ولده»، وما اثبته هو الموافق للسياق.

5 علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، الهاشمي القرشي، أبو الحسن، الملقب بزين العابدين، 38 - 94 هـ، رابع الائمة الائني عشر عند الإمامية، وأحد من كان يضرب بهم المثل في الحلم والورع، وهو علي الأصغر تمييزًا له عن أخيه علي الأكبر، وهو المشهور، أما أخوه فقد توفي مع أبيه في كربلاء، ولم يعقب، أما علي الأصغر فقد اختص بعقب الحسين السبط، فليس له عقب إلا من ولده هذا. الطبقات الكبرى، أبو عبد الله محمد بن سعد المعروف بابن سعد، المتوفى: 230هـ، المحقق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت،

والمُستورَين يعنون: إسماعيل بن جعفر،[3] ومحمد بن إسماعيل بن جعفر، القائم صاحب الزمان، قالوا: والشهادتان[4] اثنا عشر حرفًا دلالة على اثنى عشر حُجَّة النهار وأرباب حرائره، نفوا عن الله الكذب ونزّهوه عن الظلم [21و] ودعوا إلى معرفته من جهة الأصلين والأساسين. وقالوا: محمد رسول الله ثلاث كلمات وهي –زعموا– دلالة على المواد الثلاثة وهي الجد والخيال والفتح، وست قطع يعنون ستة أحرف دلالة على أنّ النطقاء ستة محمد صلى الله عليه آخرهم وأولهم آدم عليه السلام، واثنا عشر حرفًا دلالة على اثني عشر حجة، الليل وهو الأساس وأرباب حرائره، الظاهر من قبلهم علم الباطن والتأويل لكل ظاهر الموصلون[5] جميع الخلق إلى حق علم الباطن. قالوا: ومن حقوق الشهادتين ما أمر الله سبحانه به من الوضوء وتأويل ذلك البراءة من الأضداد القاعدين على كراسي الأئمة.

قالوا: والماء دلالة على العلم، ولذلك نُجري منه قدر ما يُتَطهّر به، كما أنّ العلم نجري منه قدر ما يزيل الشك والشبهة. قالوا: وأول شيء من الوضوء غسل اليدين وهما ثمانية وعشرون مِفصلًا، وإنَّما كانت كذلك لأنَّها رمز ودلالة على حجج الليل وحجج النهار والأصلين والأساسَين.

قالوا: والوضوء جملته هو معرفة الأساس بحدِّه، وغسل الفم وهو أربعون موضعًا اثنان[6] وثلاثون سنًا وشفتان وحنكان وماضغان ولسان ومُبلَع. قالوا وذلك دلالة على معرفة حجج الليل

الطبعة: الأولى، 1968 م، 5/ 156؛ وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم المشهور بابن خلكان، المتوفى: 681هـ، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت الطبعة: الأولى، 1/ 320.

1 محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب الهاشمي العلوي، أبو جعفر الباقر، توفي سنة 114هـ. تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي، المتوفى: 748هـ، المحقق: الدكتور بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، الطبعة: الأولى، 2003م، 3/ 308؛ الوافي بالوفيات، صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي، المتوفى: 764هـ، المحقق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت، 1420هـ/ 2000م، 4/ 77.

2 جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهم، المعروف بالصادق، توفي سنة 128هـ. الوافي بالوفيات للصفدي، 11/ 98؛ تاريخ الإسلام للذهبي، 3/ 828.

3 إسماعيل بن جعفر الصادق بن محمد الباقر، الهاشمي القرشي، المتوفى: 143 هـ، جدّ الخلفاء الفاطميين. وإليه نسبة (الإسماعيليَّة) وهي من فرق الشيعة في الأصل، وتميزت عن الاثني عشرية بأن قالت بإمامته بعد أبيه، والاثنا عشرية تقول بامامة أخيه موسى الكاظم. توفي في حياة والده. الأعلام للزركلي، 1/ 311.

4 في الأصل «الشهادتين»، وما اثبته هو الموافق لقواعد العربية.

5 في الأصل «الموصلين»، وما اثبته هو الموافق لقواعد العربية.

6 في الأصل «اثنين»، وما اثبته هو الموافق لقواعد العربية.

والنهار الأربعة وعشرين وسبعة أئمة [21ظ] وسبعة هم الأوَّل والثاني والناطق والجناحان[1] والفتح والأساسان[2] والمتم والحجة.

قالوا وغسل الأنف دليل على معرفة الإمام لأنَّ قوام الشريعة به كما أن قوام البدن بالريح الخارج من الأنف، وغسل الوجه وهو متصل بالرأس والرأس متصل بالوجه دالّ على الأساس، وغسل اليدين، اليمين بالشمال والشمال باليمين دلالة على الناطق، والشمال دلالة على الأساس من الناطق وغسل الشمال باليمين دلالة على إفاضة الناطق بمادّته على الأساس وإقامة المرتبة له، ومسح الرأس دلالة على معرفة اسم الإمام والإقرار بحده؛ فلذلك كان مسحًا، وغسل الرجلين دلالة على معرفة الأوَّل والثاني لأنَّ قوام جميع العالم بهما، كما أنّ قوام جميع البدن بالرجلين لأنَّهما القِوام، والاستنجاء، مثل التطهر بالماء أو بثلاثة أحجار وما ناب منابها – إلَّا عظم أو رَوثٌ أو رجيع - دلالة على جواز التطهر من الشكوك بالعلم من غير المأذونين كالمأذون والجناح، والنهي عن العظم هو نهي عن مُفاتحة غير رشيد من أهل الظاهر، والنهي عن الرَّوث معناه النهي عن التماس اقتباس علم الباطن من دعوة قد تبيّن نسخها، والنهي عن الرجيع معناه النهي عن اقتباس من علم الملكوت من ذلك.

والزنا إشارة إلى مُفاتحة غير موثوق بمفاتحته وغير قابل لما فوتح به، والتيمم بالتراب دلالة على جواز مفاتحة المدعو [22و] لمن تحته وفوقه من المدعوين المأذونين.

قالوا: والأذان خمس عشرة[3] كلمة. قالوا: ومعناه دعوة الناطق إلى الظاهر، والخمس عشرة[4] كلمة دلالة على معرفة الناطق والأساس واللواحق الاثني عشر. قالوا: والإقامة دلالة على معرفة الأساس، وهي سبع عشرة[5] كلمة دالّة على الخمسة الحدود والمؤيدين وهي الأصلان[6] والأساس والمتم واللواحق الاثنا عشر.

---

1 في الأصل «جناحين»، وما اثبته هو الموافق لقواعد العربية.

2 في الأصل «اساسين»، وما اثبته هو الموافق لقواعد العربية.

3 في الأصل «خمسة عشر»، وما اثبته هو الموافق لقواعد العربية.

4 في الأصل «خمسة عشر»، وما اثبته هو الموافق لقواعد العربية.

5 في الأصل «سبعة عشر»، وما اثبته هو الموافق لقواعد العربية.

6 في الأصل «الأصلين»، وما اثبته هو الموافق لقواعد العربية.

وفرائض الصلاة سبعة؛ التوجه إلى القبلة، والإحرام، والافتتاح، والقراءة، والركوع، والسجود مرتين، والجلوس، وفضائلها[1] اثنتا عشرة؛ تكبيرة الركوع وتسبيحه، وتكبير السجود وتسبيحه، والجلوس بينهما والتسليم يجمعهما النية والعمل

قالوا: فالصلاة دالة على تأييد الأصلين والمتم، بدلالة قوله ﴿ أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيْلِ ﴾[2] معناه: أقم الدعوة عند زوال الأساس، إلى غسق الليل معناه: إلى بقاء ظلمة الأضداد، ﴿ وَقُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ ﴾ معناه: لا بد من مشاهدته، ﴿ عَسَىٰٓ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا ﴾[3] يعني: انتقالك للاتحاد به من الوحدة[4] في الأزلية ويقوم لاحِقُك مقامك فتصير أولًا وثانيًا وثالثًا.

قالوا: وهي خمس صلوات فالفجر دلالة على الأصلين، والظهر يدلّ على الناطق، والعصر على الأساس، والمغرب والعشاء الآخرة على [22ظ] الإمام، فإذا عرف الإنسان هذه الأمور والإشارات والناطق بأسرار هذه العبادات والمحرَّمات المذكورة في الكتاب والسنة فقط سقط عنه جميع الأعمال، ولم يقدم على شيء من الشرعيّات، ولا يتجنب محرما منها، وهذا تصريح بالشرك وتكذيب الرسل صلوات الله عليهم، وإبطال الشرع من حيث لا شك على عاقل في ذلك ولا شبهة على أنَّه ليس يحتاج مسلم أن يدلّ على تكذيبهم لله عزَّ وجلَّ ولرسله وإنكار الملائكة ونزول الوحي، فإنَّهم لا يتحاشَون جحد ذلك ولا ينكرون وصف الأنبياء بأنَّهم مشبّهون مُشعبِذون. وهم الفلاسفة الحكماء على ما سنشرحه في باب قولهم في معنى النبوة والآيات، وقد قال الكل منهم: إنّ شرائع الأنبياء النطقاء مبنية على حقائق تركيب الأفلاك والأجسام، فلهذا قالوا إنّ الصلاة والزكاة وغير ذلك إشارة إلى ما ذكرناه ونحوه.

وقالوا: إنّ لكل شيء ظاهرًا وباطنًا وإنّ الفائدة في باطنه لا في ظاهره، وللأعداد ظاهر وباطن وكذلك الهيئة والأفلاك والنجوم، حتى زعموا أن للملاهي وللأوتار وللدف والطبل والزمر والنرد والشطرنج والمكاييل والموازين وأسماء الشهور والأيام والسنين والأسابع ولكل شيء في العالم ظاهر وباطن، وفائدته في باطنه، وأنّ جميع العالم [23و] وسائر الأمور تدل على السابق والثاني، الإلهين

1 في الأصل «فضائلهم» والصواب هو المثبة.

2 سورة الإسراء: ١٧/ ٧٨.

3 سورة الإسراء: ١٧/ ٧٩.

4 في الأصل «الواحدة»، ولعل الصواب هو المثبت.

الروحانيين، وإنَّما تدلّ الأمور على ذلك ببواطنها لا بظواهرها، وإنّ جميع ما يقوله أهل الحشو[1] من أهل الظاهر والعاملين بالشرائع أنَّه عبادات وفرائض وحدود ونواهي فإنَّه باطل، وإنَّما وضعه النطقاء أصحاب النواميس سياسة للعامة، وليبعدها عن الهرج والبغي والفساد بوضع أسباب ظاهرة، وليحملوا به بكل التعاون والتكاثر من العبادات والتكليفات لكى يأمنوا به بعضهم شر بعض ولينشغلوا به عن الفراغ المؤدّي الى التبسّط والتعَدّي والتظالم.

وقالوا: وفي وضعهم هذا الظاهر وجعله شرعا، وجه آخر من وجوه الحكمة وهو: أنَّها أمثال مضروبة لعلم الملكوت المخرِجِ من العمى إلى البصيرة ومن الضلال إلى الهداية ومن الغواية إلى الرشاد، وإنَّما يجري جميع ما أُودِع ظاهر القرآن والسنن والشرع في دلالته على باطن هذا العلم، والحق مجرى ما عليه خلق الإنسان، قالوا: فإن كان العقل الأوَّل قد جعل خلقه للدلالة على أمور عجيبة كالأمور العُلويَّة، وذلك كالعقل والنفس وكالدلالة على الطبائع.

قالوا: وفي كتاب الله عزَّ وجلَّ ما يدلّ على أن ما نطق به فيه ظاهر ومشكل يدلّ على باطن مكنون؛ وإلَّا فما معنى قوله: (كهيعص والم [23ظ] وحاميم والر والمص وحم عسق ويس) وأمثال هذه ممَّا قد دُهش في تأويله أهل الظاهر، وحارت فيه عقولهم، وله باطن عِلْمه عند العلماء النجباء من أهل علم الباطن.

1 **الحشوية**: هم طائفة يجرون آيات الصفات على ظاهرها، ويعتقدون أنه المراد، سموا بذلك لأنهم كانوا في حلقة الحسن البصري رحمه الله تعالى، فوجدهم يتكلمون كلاما ساقطا، فقال: ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقة. وقيل: المراد بالحشوية الطائفة الذين لا يرون البحث في آيات الصفات التي يتعذر إجراؤها على ظاهرها، بل يؤمنون بما أراده الله مع جزمهم المعتقد بأن الظاهر غير مراد، ولكنهم يفوضون التأويل إلى الله سبحانه وتعالى، وعلى هذا فإطلاق الحشوية عليهم غير مستحسن، لعدم مناسبته لمعتقدهم، ولأن ذلك مذهب طوائف السلف من أهل السنة رضي الله عنهم. وقيل: المراد بالحشوية، قوم كثيرون الاحاديث ولا يدرون ما فيها ولا طلبوا معانيها، فجعلوا كل تخويف وترغيب وفريضة وسنة شيئا واحدا. وقيل: لقّبوا بذالك لاحتمالهم حشوٍ رُوى من الاحاديث المختلفة المتناقضة. كتاب الزينة، أبو حاتم الرازي، حققه وقدم له: سعيد الغانمي، منشورات الجمل، بيروت، ٢١٠٥، 1/ 497؛ كتاب الرد على أهل البدع والاهواء الضالة المضلة، الشيخ أبو مطيع مكحول بن الفضل، تحقيق: مريء برناند، بدون تاريخ ومكان، ص:121؛ الإبهاج في شرح المنهاج، تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي السبكي، وبعده ولده تاج الدين عبد الوهاب، دار الكتب العلمية، بيروت، 1416هـ/ 1995م، 1/ 361؛ التقرير والتحبير، شمس الدين محمد بن محمد المعروف بابن أمير حاج، المتوفى: 879هـ، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، 1403هـ/ 1983م، 2/ 217.

قالوا: ولما كانت الأمور مزدوجة ضياءً وظلامًا وحرًا وبردًا ورطوبة ويُبُوسةً وليلًا ونهارًا وكان الإنسان مركبًا من نوعين مختلفين أحدهما يُرى والآخر لا يُرى، كان دعوة الحكماء النطقاء إلى الدين على وجهين ظاهرًا وباطنًا؛ وكذلك الدنيا والآخرة والنفى والإثبات دليل على الظاهر والباطن.

[سبب كتمانهم لعلمهم وامتناعهم عن المناظرة]

قال القاضي رضوان الله عليه: وإنَّما يُدخِلون مثل هذا على العامة والأوغاد والطغاة مِن أتباعهم الجُهَّال الذين لا علم لهم ولا تمييز من أهل القرى والسواد وجُفاة البربر والأكراد وطُغام الأعراب وأهل الرَّساتيق[1] والجبال، فأمَّا أن يُفاتِحوا به أحدًا له أدنى مَسكة من فهم أو عقل فلابدّ يحذرون ذلك ويتّقونه وينهون عنه أشد النهي، ويقولون: يجب أن لا ندخل بيتًا فيه سراج، يعنون عالمًا أو فقيهًا أو متكلّمًا أو عاميًّا متبصّرًا، فإنَّ كثيرًا من العامة إذا قالوا له مثل هذا التأويل أخذوا معهم في الطَّنْز[2] والسخرية بهم وبعلم الباطن، وإن لم يكن من أهل الفحص والعلم والنظر، فإنَّ هذه التأويلات سخرية وحماقة وبعيدة عن كل علم، فإذا رأوه كذلك امتنعوا من كلامه وأيسوا من استجابته. وإنَّما [24و] ذكرتُ عنهم هذه التأويلات والجهالات ليكتفي بها العاقل والمستبصر عن حجج ومناظرات، ومناظرةُ مَن هذا قدرُ عقله ومبلغ علمه الرباني المكنون المصون عند أئمتهم ودعاتهم وأبوابهم إذا لم يكونوا عامة جُهَّالا باعتقاد هذه السخافات التي لا تنطبع في نفس عاقل مكلف ولا يتوهّم صحّتها من له تجربة ومِرّة سليمة، بل الدعاة إلى هذا القول مُلحِدة وزنادقة ودهرية خالصة[3]، وكلهم يعلم أنّ هذا [الذي][4] يدعو إليه من ذلك مَخرَقة ومَصيَدة للعامة، وموضوع إلى إبطال الدين والشرع، وتصريح بالإلحاد والكفر والدهر، فلذلك قد[5] نهى الكل منهم في كتبهم عن مناظرة أحد من علماء المسلمين، وتقدموا إلى دعاتهم بذلك ووَكّدوا الأمر فيه وجعلوا المناظرة للعالم أغلظ من إفشاء سرهم ودعوتهم، وقد جعلوا الكتمان لدعوتهم والامتناع من

---

1 الرساتيق جمع رستاق، وهي كلمة أعجمية عربت إلى زرداق، وهي السواد القرى الصغيرة. القاموس المحيط، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادى، المتوفى: 817هـ، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة: الثامنة، 1426 هـ / 2005 م، «الزُّرْدَاق».

2 الطنز السخرية، وبابه نصر. المختار مادة «طنز».

3 في الأصل «خالص»، ولعل الصواب هو المثبت.

4 أضفته يحتاجها السياق.

5 في الأصل «ما قد».

مناظرة كل مستبصر عالم بهم - وبمثل مذاهبهم وموضوعاتهم ومخاريقهم هذه الركيكة السخيفة التي لا يجوز أن يؤمن ويصدق بشيء منها مسقطا عللا وأعذارا من جنس تفاسيرهم هذه التي يموّهون بها على العامة الجهال، ويزعمون أنّ صانع العالم جل اسمه، ورسله عليهم السلام قد حرَّموا ذلك.

فقالوا: إنَّما أوجبوا كتمان هذا الباطن والمنع من المناظرة عليه - لأجل أنَّه سر الله سبحانه الذي أخذ [24ظ] الميثاق والعهود على رسله وأنبيائه في طَيّه وكتمانه وأن لا يلقوه إلَّا إلى أهله وقابليه حيث يقول تعالى: ﴿ وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ ٱلنَّبِيِّـنَ مِيثَـٰقَهُمْ وَمِنكَ وَمِن نُّوحٍ ﴾[1] ولأجل هذه العهود والمواثيق لعن الله سبحانه من لعن من بني إسرائيل حيث قال ﴿ فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَـٰقَهُمْ لَعَنَّـٰهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَـٰسِيَةً ﴾[2] قالوا: والعهد الذي أُمرنا ان نأخذه على من ندعوه هي الأمانة التي قال الله سبحانه فيها ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَـٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾[3] فإنَّ معنى قوله: ﴿ فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَـٰقَهُمْ لَعَنَّـٰهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَـٰسِيَةً ﴾: أنّ النقض إفشاء سر دعوتهم وكشفها وعدول المدعو إليها عن صيانتها وسترها، وجعل ما تضمنها أو معاندته بالكفر واستحلال القتل من الله عزَّ وجلَّ، وقوله: (وحملها الإنسان) معناه: أفشاها وكشف سرها ولم يقم بالأمانة.

فهذا النحو من حيلهم على العامة في الامتناع من المناظرة على شيء ممَّا يدعونه علمًا منهم بأنَّه لا حُجَّة لهم ولا شبهة ولا يمكن ان يُستَدلّ عليه بعقل ولا لغة ولا شرع، وأنَّه يجري عند سائر أهل العلم مجرى الطّنز والتلاعب.

ومن حيلهم أيضًا وما قد أصَّلوه لأنفسهم في هذا الباب وجعلوه أُسًّا عليه العباد بالمكابرة والبهت واتفاق الكل منهم على جحد كل قول لهم ومصنَّف وضعوه إذا [25و] وقفوا عليه أو كلّمهم مكلِّم أو مَن له معرفة بدينهم وتكلم عليهم وتَتبّع القول عليهم أبدَوا إنكاره والبراءة منه، وإن إنسانًا لو تَتبَّع جميع أقاويلهم وحفظها فصلًا فصلًا وحرفًا حرفًا على هيئتها وترتيبها الذي وضعوه وأتاهم بنفس علومهم وعباراتهم وصِيغ ألفاظهم أنكروا ذلك وحلفوا عليه أنَّا لا نعرف شيء من هذا؛ بل يقولون من أوّل وهلة: هذا كذب علينا ونحن منه بُرَآء والله حسيبُ من يحكي عنا ذلك، فإذا خلوا بأنفسهم لعنوا

1 سورة الأحزاب: ٣٣/ ٧.

2 سورة المائدة: ٥/ ١٣.

3 سورة الأحزاب: ٣٣/ ٧٢.

مَن أفشا سرهم ونصبوا له الحبائل وعادَوه وسَعَوا في هلاكه ولم يَقنَعوا إلَّا بقتله؛ وبذلوا في ذلك الخطر الجسيم وإن أمكنهم قتله بحيلة لم يلبثوا أن يفعلوا ذلك بل سارعوا إليه وأنجزوا أمره اعتقدوا حفظ دمائهم بِإرَاقَة دمه وحراسة أنفسهم بإتلاف نفسه، وأخبروا أتباعهم والمتصلين بهم أن ذلك من فرائض الدين الباطن ومن أعظم الطاعات للقائم.

فإذا قال لهم من يريد مناظرتهم: فاخبِروا عن دينكم أنتم ودعوا مانحكيه عنكم وما تدَّعون تحريضه عليكم؛ قالوا: ليس لنا تعريف سر الملكوت والعلم المخزون، وقد روينا عن جعفر الصادق رضوان الله عليه أنَّه قال «من أفشا لنا سرًا أذاقه الله حر السلاح»[1] وروينا عنه أيضًا أنَّه قال «التقية من[2] ديني ودين آبائي ولا دين لمن لا تقية له»[3] وقالوا له: أن ذلك باطن شريعة محمد صلى الله عليه ودينه وإنْ [25ظ] أفشى ما قالته الرسل والنطقاء فهو ملعون لا يحل كلامه، وأنّ معنى ما قالته الفلاسفة والحكماء هو نفس ما دعا إليه محمد صلى الله عليه ومَن قبله من النطقاء فكل ظاهر يدلّ على باطن هو نفس ما دان به ودعا إليه ارسطاطاليس[4] وأبرقلس[5] ويحيى النحوي[1] وبطلميوس[2] وأمثالهم لا خلاف في ذلك بوجه؛

---

1 الطرائف لابن طاووس، 1/ 1383، رقم: 478، بلفظ "من افشا السر عند الغضب فهو لئيم"؛ شرح أصول الكافي للشيرازي، 1/ 393؛ بحار الأنوار للمجلسي، 72/ 412، بلفظ "من افشى سرنا اهل البيت اذاقه الله حر الحديد" . (الطرائف في معرفة مذاهب الطرائف، ابن طاووس، علي بن موسى، المتوفى:664، محقق:علي عاشور، ناشر:خيام، ايران،1400؛ شرح اصول الكافي، محمد بن ابراهيم صدر الدين الشيرازي، المتوفى :1050 ، محقق، محمد خواجوى، ناشر: مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنكي، طهران؛ بحار الانوار، محمد باقر بن محمد تقي مجلسي،المتوفى: 1110، محقق: جوامع رواى، دار احياء التراث العبي، بيروت، 1403).

2 في الأصل «التقية ديني» الصواب ما أثبته حسب ما وورد في كتب الشيعة.

3 أصول الكافي للكليني، باب التقية، 3/ 555. (أصول الكافي، شيخ الكليني، المتوفى:329ق، ناشر: مؤسسة دار الحديث العلمية الثقافية، الطبعة الاولى، قم، 1429ق-1387ش).

4 أرسطوطاليس اعظم فيلسوف جامع لكل فروع المعرفة الانسانية في تاريخ البشرية كلها، ولد في سنة 384 ق. م. بمدينة اسطاغيرا، وكان ابوه نيقوماخوس، من جماعة الاسقلابيين. تتلمذ على يد أفلاطون. سمي المعلم الأول، لأنه واضع التعاليم المنطقية ومخرجها من القوة إلى الفعل. له مؤلفات عديدة. توفي في سنة 322 ق.م. وهو في سن الثانية والستين. موسوعة الفلسفية، عبدالرحمان بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الاولى، 1984، 1/ 98؛ الملل والنحل للشهرستاني، 2/ 178؛ موسوعة الفرق المنتسبة للإسلام، إعداد مجموعة من الباحثين بإشراف الشيخ عَلوي بن عبد القادر السقاف، موقع الدرر السنية، رفع سنة: 71432هـ 7/ 49.

5 أبرقلس أحد أشهر تلاميذ المدرسة الأفلاطونية 410 - 485م، الرجل المدرسي في الأفلاطونية الجديدة، الذي عرض المذهب في مؤلفين: مبادئ اللاهوت ولاهوت أفلاطون. الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، 2/ 793؛ موسوعة الفرق المنتسبة للإسلام، 7/ 52.

غير أنَّه لا يجوز كشف ذلك لمن طلبه ورغِب فيه إلَّا بعهد وميثاق مؤكد، وبأن لا يُفشيه إلى غيره، إذا كان ذلك من أسرار الله تعالى ولا يجوز ائتمان كل احد عليه.

وقالوا لهم عند المطالبة لهم بذكر مذهبهم: إنه قد كفر وضل مَن اتبع محمدًا صلى الله عليه وغيره من النطقاء ممن قبله وبتكفير الفلاسفة حتى نسبوهم إلى الكفر بالله عزَّ وجلَّ وإبطال آياته وكتبه ورسله، بذهابهم عن موافقة الرسل للأوائل، واتفاق دينهم للجهل بباطن ما دعوا إليه، وعدولهم عن أخذ العلم عن أهله، وتأويل أمم النطقاء على الفلاسفة في جحد النبوة والتوحيد وإبطال الدين واعتقاد الضلال؛ كمثل اتباع الفلاسفة الضعفاء، من الآخذين عنهم في تجهيل رسل الله عزَّ وجلَّ وهزلهم بهم، حتى أضافوا إليهم ضروبًا من الجهالات التى لا يُتصور لعاقل صحتها وصدق المجيئ بها؛ نحو: كلام الهدهد وتقديسه في قوله ﴿ وَإِن مِّن شَىۡءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمۡدِهِۦ [26و] وَلَٰكِن لَّا تَفۡقَهُونَ تَسۡبِيحَهُمۡۚ ﴾[3] وإضافتهم القول بتكذيب الرسل في قول الله سبحانه في إثبات جنة فيها أنهار من خمر ولبن وعسل ورمان وحور عين وولدان وفاكهة ولحم طير ممَّا يشتهون، وافتضاض الأبكار، وحدائق وقصور، قالوا: وكل هذا رموز وإشارات وأدلة على علوم باطنة، يظنّ جهال أتباع محمد صلى الله عليه وسلم مخالفة أتباع الفلاسفة له عليه السلام، وإنه أراد ما في ظاهره فأكفروا أتباع الفلاسفة على تجهيلهم الرسل وتكذيبهم، وجَرَوا في ذلك مجرى المسلمين في تكذيب الفلاسفة وإضافتهم إليهم ما لا يقولونه.

وقالت الباطنيَّة لعنهم الله: ونحن قد جمعنا بين المذهبين وصدقنا الفريقين فلم نُجهِّل نبيًّا ولا كذّبنا فيلسوفًا حكيمًا، ويجب أن يقال لأتباع الفلاسفة إذا طعنوا على الرسل - بأمثال هذا وبالإخبار عن الله سبحانه بتكليف الصيام وتحمّل عظيم العطش في الهواجر، والسعي والهرولة بين الصفا والمروة، والوقوف بعرفة، ونزع الثياب ولُبس الإحرام، والسجود ورفع الأدبار، إلى جهة المرسَل لهم، وأمثال ذلك، هذا خارج عن الحكمة، وأنّ المرسِل لهم لم يرد بهذا الظاهر إلَّا الذي عليه جهال المسلمين، من ثِقَل

---

1 يحيى النَّحْوِيّ الإِسْكَنْدراني الإسكلاني حَتَّى لحق أَوَائِل الْإِسْلَام، كان أسقفًا لكنه أكرم على يد عمرو بن العاص عند فتح مصر، اخذ الطب عن ساواري، وغيره وشهرته في الفلسفة اكثر من شهرته في الطب، وعرف بالنحوي لتمكنه من علم النحو، له كتب كثيرة منها: تفسير كتاب قاطيغورياس لأرسطوطاليس، و تفسير كتاب المزاج لجالينوس، و تاب الرد على برقلس ثمان عشرة مقالة. عيون الأنباء لابن أصيبعة، ص: 151.

2 هذا رجل حكيم في وقته. فيلسوف ببلاده الروم في زمانه. ليس هو مؤلف المجلسي، وكان هذا يوالي ارسطوطاليس ويحبه وينتصر له على من عاداه، ويفيد علومه، وكان له ذكر في أوانه، واشتهار بهذا الشأن. إخبار العلماء بأخبار الحكماء، 1/ 73.

3 سورة الإسراء: ١٧/ ٤٤.

الإصْرِ والأغلال؛ وإنَّما لذلك باطن إذا عُرف العلم بإشارات الرسل ورموزهم، علِموا أنَّه لا [26ظ] خلاف بين دينهم ودين الفلاسفة، ولذلك قال سبحانه ﴿ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۗ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ﴾ ٱلۡعِلۡمِ[1] وهي واو عطف عندهم. قالوا: وهذه الآية إنَّما نزلت فيمن لم يبلُغ درجة كشف السر له، ممن عمل بالظاهر ولم يقرّ بمعرفة علم الباطن، وزعموا أن الفتنة إبطال المُتَفَقِّهين من أهل الظاهر لما يدعونهم إليه أهل الباطن وامتناعهم من بذل العهد على كتمانه.

قالوا: ونحن المؤمنون بمحكَمه ومتشابهه والعارفون بظاهره وباطنه، والقائلون بأنَّهما جميعًا من عند الله عزَّ وجلَّ.

وكل هذه مصيدة وحيل ومخاريق لا يَغترُّ بها إلَّا شقي جاهل مغرور.

وإنَّما ذكرنا هذه الجملة من قولهم في كتمان مذاهبهم والامتناع عن المناظرة عليها، والأخذ في طريق الجحد لها عند الموافقة عليها، لضيق الحيلة في نصرتها بالشبهة فضلا عن الحُجَّة ولخوف عطف المسلمين لهم اخرى، فالأمر في مناظرتهم وموافقتهم على هذه الموضوعات والحيل التي نصبوها وتحقيق الأخذ لهم بمُوجَب قولهم شديد، ومع هذا فلا نترك مناقضاتهم والهزل بهم ولا ينبغي أن ينكر منكِر قولنا: إنّ مناظرتهم يجب أن تجري مجرى الهزل بهم والسخرية منهم، وإن هذا الجنس يجب ان يقابل عند عامة الناس [27و] بمعارضات تُماثله لا يمكن الخروج عنها، وإن كانت هزلًا بهم.

[الرد على ابطالهم التوحيد والنبوة والشرائع]

ثم لا بد[2] [من] النقض لأصولهم ومذاهبهم لإبطالهما التوحيد والنبوة والشرائع.

فيقال لهم فيما ذكرناه عنهم من تأويلاتهم القرآن والشرائع على غير موجب اللغة: من أي وجه دل قوله (رب المشرق والمغرب) على إله أول وثان، ووجوب كون المشرق هو الأوَّل منهم والمغرب هو الثاني؟ وهل علمتم أنَّه إشارة إلى ذلك بضرورة العقل أم بدليله أو بمُوجَب اللغة، أو بنص من إمام معصوم لا يجوز عليه الخطأ والكذب؟ فإنَّ الدليل على الشيء لا بد أن يكون له تعلّقٌ به، ودلالة عليه من

---

1 سورة آل عمران: ٣/ ٧.

2 في الأصل «لا بد أن ننقض فما بعد النتقض» لعل الصواب ماثبته .

وجه مخصوص معقول إن كان المدلول عليه من أحكام العقول وقضاياها، ونحن وأنتم عقلاء ويجب أن يكون العلم بحكم بأدلة العقول سواء، وإن كان ما يدّعونه –من هذه الرموز والإشارات ودلائل الألفاظ والأعداد– دلالة على الأوَّل والثاني والنطقاء والأئمة معلومًا بضرورات العقول ودلائلها؛ وجب إشتراك جميع العقلاء في العلم بما يُعلم اضطرارًا، كما يجب إشتراكهم في العلم بجميع الضرورات، نحو: العلم بالمُدرَكات وأوائل العقول، وليس الدعوى في أمركم – إذ ادّعيتم علم الضرورة بدلالة ما ذكرتم من دلالة القرآن والأعداد والعبادات على ما ذكرتموه من النطقاء والأئمة [27ظ] وعلم الباطن– إلَّا القول: إنا نعلم ضرورة بأنَّكم تكذبون في هذه الدعوى وتعلمون ضرورة أن جميع وما وصفتموه لا يدلّ على شيء ممَّا ذكرتموه، بل يدلّ على ضد ذلك فلا يجدون إلى دفع ذلك طريقًا.

وإن قالوا: نعلم دلالة ذلك على جميع ما قلناه بمُوجَب اللغة ووضع الأسماء.

قيل لهم: فمتى عَقَل أهل اللغة بأن المشرق: اسم إله أول؟ والمغرب: اسم إله ثان، وأن الإمام[1] أخذ عهدكم، إلى غير ذلك ممَّا قالوه؟ وقد أطبق أهل اللغة وكل عارف بسرخطئهم أنَّه ليس في شيء ممَّا ذكروه، وما وضعه أهل اللغة لإفادة شيء ممَّا وضعوه من النطقاء والأئمة والحجج وعلم الباطن والجهالة[2] التي يدّعونها.

وإن قالوا: إنَّما نعلم دلالة ما ذكرناه على ما قلناه بتوقيف إمام صادق معصوم لا يجوز عليه الكذب والخطأ والتغيير والتبديل.

قيل لهم: وقِّفونا وعرِّفونا هذا الإمام من هو؟ ووقّفونا على ثبوت إمامته، بل دُلُّوا على عصمته من كل خطأ وزلل، ثم دُلّوا على صدق ذلك، ثم مَن سلّم لكم ذلك؟ وأنتم مُتّهَمون عليه وغير مأمونين، ولا من نقل إليكم عنه، ويُكلَّمون في ذلك بما قد بيَّنَّاه في كتابي «**الإمامة**»، وفي كتابي «**المقنع في أصول التكليف**»، فلا يجدون إلى تصحيح شيئا ممَّا يدعونه طريقًا.

ويقال لهم: فإنَّ جميع الإمامية القائلين بالنص على علي رضوان الله عليه ومن بعده [28و] من ولده يدعون أنَّهم قد لَقُوا الإمام وعرّفهم تكذيبه لكم ولعنه إياكم وبراءته منكم وإنكم ملحدون لا

1 في الأصل «الإمامة»، ولعل الصواب هو المثبت.

2 في الأصل «الجاهل» والصواب المثبت.

تتعلّقون بشيء من الإسلام، من مذهب الإمامية أو غيرهم بحال، فبماذا تدافعونهم عن ذلك؟ فلا يجدون إلى دفعه سبيلًا.

وسبيل المُكَلّم لهم أن يطالبهم بهذه المطالبة ويأخذهم بواجبها قبل بدء[1] المعارضة لهم في سخافاتهم، ثم يشرع حينئذ في المعارضة بمثل ما يدعونه لتنبيه العامة على جهلهم لا لإزالة شك عن قلب عالم في كفرهم وتلاحدهم وإلحادهم، ولا بدّ مع اختلاف العقلاء في الأديان والمذاهب من الرجوع إلى طرق معروفة وأصول معلومة يُتطرّق بها إلى علم صحيحٍ، ما يُختلف فيه من فاسده، والأصول من ذلك: إما أن تكون ضرورة يشترك العقلاء في العلم بها ويرتفع النزاع بينهم بها – وليس هذا الدين الرذل ممّا يجوز أن يعلم صحته فضلا عن جواز العلم به ضرورة - أو يكون طريق العلم بصحيح ما يختلف فيه النظر والدليل.

والأدلة ضربان: عقلًا أو سمعًا؛ فالسمع خبرُ نبي صادق مؤد عن الله سبحانه قد قامت حجته وانقطع العذر في العلم بصدقه ووقاره وعصمته بما يظهره الله سبحانه على يده من المعجزات ويبينه على يديه من قاهر الآيات.

وقد بيَّنّا أنّ صحة تأويلهم هذا في دينهم لا يعلم بضرورة العقل ولا بدليله ولا هو من [28ظ] موجَب اللغة وفوائدها؟ ما ذكروه من الألفاظ والأعداد و معهم خبر نبي صادق بما يدّعون؟ وأنّ ما يدعون من الإمامة في الجملة من إثبات إمام معصوم، باطلٌ لا أصل له، على أنّ أكثر مثبتيه يحكون عن الإمام المعصوم أنَّه بريء من دينهم ومُكفِّرٌ لهم، ومُوقِفٌ للشيعة[2] على انسلاخهم من الإسلام والدين، وإذا كان ذلك كذلك عُلم أنَّه لا شيء في أيدي هؤلاء الجهال يدلّ على ما قالوه، وما ادّعَوْه من العبادات التي يُشبِّهون بها على العوام والجهال، وسبيل مكلميهم أن يكون لهم العناية بتقرير هذا الأصل الذي أصَّلنا لهم والمطالبة بواجبه: فإنَّه لا مخرج لهم منها في كل شيء يدعونه.

1 في الأصل «بدو» ولعل الصواب ما اثبته.

2 **الشيعة**: هم الذين شايعوا عليا رضي الله عنه على الخصوص. وقالوا بإمامته وخلافته نصا ووصية، إما جليا، وإما خفيا. واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده. وقالوا: ليست الإمامة قضية مصلحية تناط باختيار العامة، وينتصب الإمام بنصبهم، بل هي قضية أصولية، وهي ركن الدين. الملل والنحل للشهرستاني، 1/ 146؛ الاعتصام للشاطبي، 2/ 718.

ويقال لهم: إن قال لكم قائل، إنّ الإمام المعصوم قد وَقَفنا على ضدّه وهو معاوية[1] رضوان الله عليه والمغيرة[2] ومن كان بعدهما من ذريتهما، وأنّهما الناطقان والمنقلبان روحانيين[3] بعد أن كانا جسمانيين[4]، وأنّهما اتّحدا بما كان اتّحد به محمد صلى الله عليه وسلم من قِبَل الثاني، وأنّ صاحب الزمان والدور والقائم المعصوم هو السفياني[5] -الذي يذكره الناس هو من سبعة أئمة من بني مروان هو آخرهم-، وقيل إنه صاحب آخر دور محمد صلى الله عليه والناسخ لشريعته، فأى شيء حجتكم؟ وبماذا تنفصلون منه؟ وبجعل إمامة بني العباس وبني أمية وأولادهم في معارضتكم وبجعل [29و] أبي بكر وعمر رضوان الله عليهما والعباس وولده رضوان الله عليهم عن ذكرهم في مقالتكم.

1 هو الصحابي الجليل، أمير المؤمنين، معاوية بن صخر بن حرب الأموي القرشي، استخلفه أبو بكر على دمشق الشام وأبقاه من بعده من الخلفاء الرشدين إلى زمن سيدنا علي، إلا أن عثمان جعله واليا على الشام كلها، وأمضى بالإمارة والخلافة 20سنة، توفي سنة 60هـ. أسْد الغابة، علي بن أبي الكرم محمد الشيباني، عز الدين ابن الأثير، المتوفى: 630هـ، دار الفكر، بيروت، 1409هـ / 1989م، 4/ 435؛ الإصابة في تمييز الصحابة، أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، المتوفى: 852هـ، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلى محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1415 هـ، 6/ 120.

2 هو الصحابي الجليل المغيرة بن شعبة بن أبي عامرالثقفي، أسلم قبل عمرة الحديبيّة، وشهدها وبيعة الرضوان، كان ذكيا اشتهر بدهائه وحسن رأيه، تولى الولاية غير مرة في عهد عمر وعثمان ومعاية إلى أن توفي سنة 50هـ وهو وال على الكوفة. الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر العسقلاني، 6/ 156؛ أسد الغابة لابن الأثير، 4/ 471.

3 في الأصل «روحانيان»، وما اثبته هو الموافق لقواعد العربية.

4 في الأصل «جسمانيان»، وما اثبته هو الموافق لقواعد العربية.

5 هو علي بن عبد الله بن خالد بن يزيد بن معاوية بن أبي سفيان الأموي، توفي: 198 هـ / 813 م، ابوه حفيد معاوية بن ابي سفيان، وامه حفيدة علي بن أبي طالب، دعا لنفسه في الخلافة في دمشق فاختلف الناس عليه، إلى أن هزم وهرب إلى المزة وتوفي فيها، وكان يقال عنه المهدي. وقيل هو يزيد بن معاوية، دعا له الأمير إبراهيم بن حرب بن خالد بن يزيد بأحقية يزيد في الخلافة والولاية، وأنه السفياني المنتظر الذي سيعود إلى الأرض ليملأها عدلاً كما ملئت جوراً. ولعل الصواب أن السفياني هذا، هو رجل ذكره رسول الله صلى الله عليه وسلم في أحاديث كثيرة منها في المستدرك، أنه رجل سوء، يخرج آخر الزمان. فيض القدير للمناوي، 1/ 384؛ مجموع شروح سنن ابن ماجه، للسيوطي وغيره، ص: 300؛ الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، 1/ 371؛ الأعلام للزركلي، 4/ 303.

وأما أن نعارضكم به فنقول: إنّ الإمام الآخذ عن الناطق هو العباس عليه السلام، ثم ابنه عبد الله، ثم علي بن عبد الله[1] على هذا الترتيب إلى الإمام القادر بالله ادام الله سلطانه،[2] فلا يجدون من ذلك مخرجًا ويتّسع القول في هذه المعارضة من بعد.

ثم يقال لهم: في تأويلهم ﴿المشرق والمغرب﴾ [3] ﴿والمشارق والمغارب﴾ [4]، ما أنكرتم أن يكون (المشرق) هو النبي عليه السلام، (والمغرب) هو أبو بكر وعمر، (والمغربين) عثمان وعلي، مكان قولكم الناطق والأساس، والمتمّ لهذا الأمر، طلحة والزبير وسعد وسعيد، وأن يكون النبي عليه السلام مَشرقا[5] لأبي بكر رضوان الله عليه، وأبو بكر مَغربا[6] له، وكل من هو فوقَ مَن بعدَه مشرقه، والذي بعده مغربه، فلا يجدون لدفع شيء من ذلك طريقًا.

ويقال لهم في تأويل قوله ﴿فلما فصل طالوت بالجنود﴾ [7] وأنَّه علي بن ابي طالب رضوان الله عليه: ما أنكرتم أن يكون (طالوت) أبا[8] بكر الصديق رضوان الله عليه، أو معاوية بن أبي سفيان، وأن يكون قوله: (فصل طالوت)، يعني حين استكتبه النبي صلى الله عليه وسلم الوحي، وحين سلم إليه الاسم الأعظم وميراث العلم وآثار أعلام النبوة وهي: الجنود، وأن يكون قوله: (ان الله مبتليكم بنهر)

---

1 علي بن عبد الله بن العباس بن عبد المطلب، أبو محمد توفي سنة 118هـ، جد السفاح وأبو جعفر المنصور، تابعي جليل دعي بالسجاد لكثرة عبادته،والمشهور بالسجاد هو زين العابدين ابن الحسين. طبقات خليفة بن خياط، أبو عمرو خليفة بن خياط البصري، المتوفى: 240هـ، تحقيق: سهيل زكار، دار الفكر، سنة 1414 هـ / 1993 م، ص: 418؛ وفيات الأعيان لابن خلكان، 3/ 275.

2 الخليفة العباسي، أمير المؤمنين، أحمد بن إسحاق بن جعفر –القادر بالله– ولد سنة 336هـ، وتوفي سنة 422هـ، كان من الستر والديانة وإدامة التهجد بالليل، وفضائل كثيرة مع حسن المذهب وصحة الاعتقاد، صنف كتابا في الأصول ذكر فيه فضائل الصحابة على ترتيب مذهب أصحاب الحديث، وأورد في كتابه فضائل عمر بن عبد العزيز، وإكفار المعتزلة والقائلين بخلق القرآن. تاريخ بغداد وذيوله، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، المتوفى: 463هـ، دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 4/ 257؛ فوات الوفيات، محمد بن شاكر، المتوفى: 764هـ، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، الطبعة: الأولى، 1/ 58.

3 سورة المزمل، ٧٣/ ٩.

4 سورة المعارج، ٧٠ / ٤٠.

5 في الأصل «مشرق»، وما اثبته هو الموافق لقواعد العربية.

6 في الأصل «مغرب»، وما اثبته هو الموافق لقواعد العربية.

7 سورة البقرة: ٢/ ٢٤٩.

8 في الأصل «أبو بكر»، وما اثبته هو الموافق لقواعد العربية.

[29/ ظ] المراد به إنه مبتليكم بالسفياني القائم المنتظر، وهو الإمام الناطق وصاحب دور محمد صلى الله عليه وسلم وآخره، وكلٌ ناطقٌ في زمانه.

وإن احسنّا معارضتكم قلنا لكم: ما أنكرتم أن يكون طالوت: العباس؟ ويكون قوله: ﴿فصل طالوت بالجنود﴾ أنَّه حاز علمَ النبي صلى الله عليه وميراثه حين سلم إليه آثار الرسالة وعلمَ النبوة والاسم الأعظم، وهو الجنود. وقوله: ﴿مبتليكم بنهر﴾ النهر ها هنا القائم المهدي من ولد العباس رضوان الله عليه، الذي به تم دور محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم، وبالعباس كان ابتداؤه على ما روى من الخبر عن النبي صلى الله عليه أنَّه قال له: «بنا استُفتِح هذا الأمر وبولدك يختم والخلافة فيك وفي بنيك ما اختلف الليل والنهار»[1] وأن يكون قوله: ﴿فمن شرب منه فليس مني﴾ يعني من أقام على ما تدعيه الباطنيَّة من علم الباطن وأنكر خلافة العباس وولده وإسقاط العبادات فليس مني، ﴿و من لم يَطعمه فانه مني﴾[2] أي من لم يفارق ظاهر شريعة محمد صلى الله عليه إلى ما يدعى إليه – من الباطل والكذب على الله سبحانه - ويقيم عليه ويتمسك به ومن تمسك بالظاهر وأقام عبادات الشرع وتمسك بإمامة العباس والأئمة من ولده وتبرأ من عدوهم (فإنَّه مني)، وقوله: ﴿إلَّا من اغترف غرفة بيده﴾[3] مرادٌ به: من تمسك بموالاة العشرة المعدودين للجنة الذين عَدّهُم [30و] النبي صلى الله عليه وسلم أبو بكر وعمر وعثمان وعلي وطلحة والزبير وسعد وسعيد وعبد الرحمن بن عوف وأبو عبيد بن الجراح والحادي عشر والثاني [عشر][4] العباس وحمزة ابنا عبد المطلب لأنَّ في اليد اثني عشر علامة تدل على هؤلاء الاثني عشر ووجوب ولائهم، وقوله: ﴿ فَشَرِبُواْ مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ ﴾[5] تمسكوا بالباطن وإبطال الشرع الظاهر إلَّا من اتبع العباس وولده، وهم الذين آمنوا وهم شيعة العباس وعظماء الأئمة من ولده،

---

1 تاريخ دمشق لابن عساكر،باب العباس بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد المناف، 26/ 350، بلفظ: « ياعم ألا أحبوك ألا أجيزك قال بلى فداك أبي وأمي يارسول الله قال: إن الله فتح هذا الأمر بي ويختمه»؛ سنن الترميذي بلفظ: «إذا كان غداة الاثنين فأتني أنت وولدك حتى أدعو لهم بدعوة ينفعك الله بها وولدك، فغدا وغدونا معه فألبسنا كساء ثم قال: اللهم اغفر للعباس وولده مغفرة ظاهرة وباطنة لا تغادر ذنبا، اللهم احفظه في ولده» سنن الترميذي، باب مناقب أبي الفضل عم النبى، 3762. تاريخ دمشق، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر، المتوفى:575، محقق: عمرو بن غرامة العمري، دار الفكر، 1415–1995.

2 سورة البقرة: ٢/ ٢٤٩.

3 سورة البقرة: ٢/ ٢٤٩.

4 اضفته يقتضيها النص.

5 سورة البقرة: ٢/ ٢٤٩.

وقوله: ﴿ قَالُواْ لَا طَاقَةَ لَنَا ٱلْيَوْمَ بِجَالُوتَ وَجُنُودِهِۦ ﴾[1] مراد به: رجل كافر منافق كفر بشرع محمد صلى الله عليه وسلم واتبع هواه، وهو عبد الله بن ميمون القداح ونسله، ومن تمسك بدينه وركن إلى مذهبه، فلا يجدون من ذلك مخرجًا.

ويقال لهم في تأويلهم لقوله: ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَآبَّةٍ مِّن مَّآءٍ فَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَىٰ بَطْنِهِۦ ﴾[2] الآية، ما أنكرتم أن يكون الذي يمشي على بطنه هو الذي لا يعرف أبا[3] بكر الصديق هذا أنَّه الإمام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وعمر وعثمان وعليا[4] رضوان الله عليهم[5]، والذي (يمشي على أربع) هو الذي يعتقد إمامة الأئمة الأربعة: أبي بكر وعمر وعثمان وعلي رضوان الله عليهم، وذِكْرُ الأربعة، إشارة إلى التمسك بإمامة هؤلاء الأربعة. فلا يقدرون على دفع ذلك [30ظ].

ويقال لهم في تأويل قوله: ﴿ وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا ﴾[6] إن الحبل هم العشرة الذين عَدُّوهم، المستجيب ثم المأذون ثم الداعي إليه ثم الإمام ثم الحُجَّة ثم الأساس ثم الناطق ثم الثاني ثم الأول[7]: بل ما أنكرتم أن يكون (بحبل الله) ها هنا هم العشرة الذين نص عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بأنَّهم في الجنة دون أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، ودون هذه الأسماء التي قد وضعتموها لمعان مجهولة وأشخاص غير موجودة ولا مخلوقة.

ويقال لهم في تأويلهم لقوله: (بسم الله الرحمن الرحيم) وإنه لما كان أربع كلمات واثني عشر حرفًا كان إشارة ودلالة على أربعة هم: الأصلان والأساسان، واثنا عشر حرفًا تدلّ على اثني عشر حجة: ما أنكرتم أنَّه يدلّ من حيث كان أربع كلمات على إمامة الأئمة الأربعة؛ أبي بكر وعمر وعثمان وعلي رضوان الله عليهم، ويدلّ أيضًا من حيث هو، اثنا عشر حرفًا على أنَّه اثنتا عشرة حُجَّة لله على خلقه، أوّلها: ضرورات العقول المبتدأة في الأنفس ثم دَركُ الحواس ثم مُوجب العادات من أدلّة العقول

---

1 سورة البقرة: ٢/ ٢٤٩.

2 سورة نور: ٢٤/ ٤٥.

3 في الأصل أبو بكر، وما اثبته هو الموافق لقواعد العربية.

4 في الأصل «علي»، وما اثبته هو الموافق لقواعد العربية.

5 يعني: أئمة من بعد أبي بكر.

6 سورة آل عمران: ٣/ ١٠٣.

7 عدّ تسعًا وربما العاشر هو الأصل.

وحججه ثم قول الله تعالى ثم قول رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم أفعال رسول الله صلى الله عليه وسلم الموافقة في البيان مَواقِع أقواله كقوله: صلى الله عليه وسلم «صلوا [31/ و] كما رأيتموني أصلي»،[1] و«خذوا عني مناسككم»[2] ثم إجماع الأمَّة بعده ثم الاجتهاد ثم القياس على أصول الأحكام ثم فُتيا العالم للعامي في أحكام الفروع ثم أمر الإمام وقوله – المنصوب للإمامة العظمى - ثم أحكام قضاته وخلفائه ثم سائر الأعمال، فهذه اثنا عشر حُجَّة وأربعة[3] أئمة، فهل تجدون في ذلك فصلًا؟

فإن قالوا: ليس هذا معلوما[4] بضرورة العقل ولا بدليله ولا بحُجَّة السمع والتوقيف، قيل لهم: فهذا مثل تأويلكم بعينه الذي لا دليل عليه وأنتم قد حملتم ذلك على أشخاص غير مخلوقة وتعلقتم بأسماء فارغة، وحملتم ذلك على أمور غير موجودة ولا معلومة، ونحن جعلنا ذلك على أمور موجودة معلومة فتأويلنا على كل حال أثبتُ من تأويلكم.

ثم يقال لهم في تأويلهم (الحمد لله): وإنها لما كانت سبع آيات دلت على سبع أئمة من ولد العباس رضوان الله عليهم أو على سبعة من بني أمية، هم أفضل من كل قائم بعدهم وأصول وأساسات لهم، فكذلك (الحمد لله) فاتحة الكتاب تدلّ على سبعة هم أصل كل قائم بعدهم.

ويقال لهم في تأويل قولهم[5]: (النفس بالنفس) أَنَّه مراد به إنه إن مضى محمد بن عبد الله فنفسُ محمد بن إسماعيل مكانه، وكذلك المعنى في (العين بالعين): ما أنكرتم أن يكون المراد [31ظ] به أن نفس أبي[6] بكر إن مضت وانقضت أيامه فنفس عمر رضوان الله عليه مكانه، أو أَنَّه إن مضى النبي صلى الله عليه وسلم فنفس أبي بكر رضوان الله عليه مكانه، ويَخْلُفه في أمته، فلا يجدون لذلك عنه مَدفَعًا.

وقد نَبَّهْنا بهذه الجملة على طريق المعارضة والمواجهة لهم على تأويل كل آية وسنة يذكرونها، وأنَّ الواجب في كل شيء من مُعتقدات يدَّعون أنّ المراد به، علي وذريته أن تُقلَب عليهم فيقال: بل المراد

---

1 صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب رحمة الناس والبهائم، 8/ 9، رقم: ٦٠٠٨.

2 صحيح مسلم، باب استحباب رمي جمرة العقبة يوم النحر راكبا، 2/ 943؛ رقم: 1297؛ السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الحج باب الإيضاع في وادي محسر، 5/ 204، رقم: 9524، واللفظ له.

3 في الأصل «أربع»، وما اثبته هو الموافق لقواعد العربية.

4 في الأصل «معلوم»، وما اثبته هو الموافق لقواعد العربية.

5 في الأصل «قوله» والصواب وما اثبته.

6 في الأصل «ابا بكر»، وما اثبته هو الموافق لقواعد العربية.

به العباس وذريته، ومروان[1] وذريته. وكل كافر ومنافق مذكور في القرآن يحمِلون على أنَّه واحد من سلف الأمَّة، فإنَّه يجب ان يُقلَب عليهم فيمن يتولّونه، وإنّ المؤمن التقيّ هو من يتبرّؤون منه، فإنَّهم لا يقدرون على الخروج من ذلك، لأنَّ فيهم من لا يصلح أن يُكَلَّم إلَّا بمثل هذه المحالات والمعارضات؛ لأنَّه لا يَعرف حقيقة النظر ولا طرق الحُجَّة ونصبَ الأدلة وطرق العلوم وحقائق الأمور، ويعسُر عليه تفهّمه وإبطال دين هؤلاء الكفر بالحُجَّة والدليل، بل بهذه المعارضات وأمثالها، لأنَّ فيها حسما لمادة جمعهم، واقرب إلى تشكيكه في باطلهم واستدراك أمره واستنقاذه من الهلكة.

فصل: من الكلام عليهم في هذا الباب

وأما دعواهم في هذا الباب أنّ التأويل علم مخالف لمعنى التفسير [32و] [.مفارق له][2] انه في غير معنى يتعلّق بالنظر والأدلة، وأنّ أكثر الناس على أنّ تأويل الآية هو تفسيرها وهو معناها وهو المراد بها وهو المقصود بها وقد فرق كثير منهم بين قول القائل: ما تفسير هذه الكلمة وما تأويلها [وما تمامها][3] وما المراد بها، فتهويلهم على العامّة من أتباعهم بذكر الفرق [بين التأويل و][4] التفسير من حيلهم أيضًا ومخاريقهم، والذي قالوه في ذلك قد [خالفوا فيه قول][5] أهل العلم والكلام في التفسير.

وزعموا أنّ التفسير هو الإخبار [بسبب نزول][6] الآية، والحال التي نزلت عليه، والأمر الذي كان سببًا لنزولها، وإنّ [هذا][7] مـمَّا لا يُدرَك بضرورة ولا بدليل، وإنَّما يُعْلَم بطريق الخبر والنقل الموجِب للعلم والقاطع للعذر، ولايقبل فيما يوجب العلم والقطع من أحكام الدين المتعلقة بالأسباب، إلَّا خبر

---

1 مَرْوان بن الحكم بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف، أبو عبد الملك، المتوفى: 65 هـ / 685 م: خليفة أموي، جد عمر بن عبد العزيز، قربه عثمان في ولايته، وبعد وفاته عفا عنه علي بن أبي طالب. الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر العسقلاني، 6/ 203؛ الأعلام للزركلي، 7/ 207.

2 في الأصل طمس، لعل الصواب ما أثبته.

3 في الأصل طمس، لعل الصواب ما أثبته.

4 في الأصل طمس، لعل الصواب ما أثبته.

5 في الأصل طمس، لعل الصواب ما أثبته.

6 في الأصل طمس، لعل الصواب ما أثبته.

7 في الأصل طمس، لعل الصواب ما أثبته.

يوجب العلم، وإن لم يكن من هذا الباب بل ممَّا يجوز العمل فيه بالرأي وبغلبة الظن في الأسباب المذكورة، بأخبار الآحاد، على ما قد بيَّنَّاه في أصول الفقه.

[معنى التأويل عند الباقلاني]

فأمَّا التأويل فهو معنى الآية والمراد بها، إن كانت لا تحتمل إلَّا معنىً واحدًا في موضع اللسان، ولم يدلّ دليل على أنَّها معدول بها عن حقيقتها إلى المجاز، وحُملت على ما وضعت له دون غيره، وإن كانت محتملة لمعانٍ متغايرة مختلفة ومشتركة فيها ومتناولة له تناولًا واحدًا، وكان مراد الله سبحانه بالقول معنى واحدًا منها؛ فلا بد أن يدلّ عليه بعقل أو سمع، وإن كان ممَّا لا يُعلم المراد به عقلًا، [32ظ] فلا بد من توقيف عليه، وبيان له بطريق القول والنص عليه، وإن كان ممَّا يُعلم المراد به عقلًا وإحالة ما عداه على الله تعالى حُمِل ذلك على موجب دليل العقل، فهذا معنى التأويل والمراد بالخطاب.

وجميع ما حكيناه عنهم من تأويلهم القرآن والعبادات شيء لا يوجبه العقل بضرورته ولابدليله، ولا السمع القاطع وَقَف عليه وبيَّنه، ولا هو باتفاق أهل اللغة فيما وضع له في أصل الخطاب، ولا ممَّا يستعمل فيه على وجه الرمز والاتساع، ولا ممَّا غلب عليه عرف الاستعمال، وإن كان ذلك في الأصل مشتركا[1] فيما ذكروه وفي غيره، غير أنّ أهل اللغة كثُر استعمالهم للكلمة فيما قالوه، بل قد بينا[2] من قبل أنّ العقل والسمع عند كل عاقل ومُتنبِّه يوجب سُخف تأويلاتهم ويدفع ما هم عليه دفعًا ظاهرًا، وليس معهم في تصحيح جهالاتهم هذه إلَّا الدعاوي والشهوات والتوكّؤ على العامة والجهال من أتباعهم وأمثالهم، وهذا مبطل لمخرقتهم في ذكر الفرق بين التفسير والتأويل.

ثم يقال لهم: اعلموا[3] على أنَّه لو سُلِّم لكم أن التأويل زائد على معنى التفسير وأنَّه أدقّ وأخفى وألطف من التفسير، وأنَّه يحتاج من فضل العلم والبصيرة إلى أكثر ما يحتاج إليه التفسير، فخبِّرونا من أين علمتم صحة تأويلكم هذا، وكون هذه الكلمات والحروف والأعداد دلالات وإشارات إلى من ذكرتم؟ أبِضرورة العقل علمتم[33و] ذلك أم بدليله وحجته، أم بموجب اللغة وعرف أهلها، أم

1 في الأصل «مشترك»، وما اثبته هو الموافق لقواعد العربية.

2 في الأصل «بيناه» ولعل الصواب ما اثبته.

3 في الأصل «اعملوا»، ولعل الصواب ما اثبته.

بتوقيف نبيٍ صادق صاحب معجزة؟ وتساق عليهم هذه المطالبة على ما بدأنا شرحها، فإنَّهم لا يستطيعون إسناد تأويلاتهم هذه إلى شبهة، فضلًا عن حجَّة.

باب على حيلهم ومخترقتهم في التعلق بالاحتجاج على صحة دينهم بالأعداد

قالوا: لما كانت السموات سبعة والأرضين سبعة وجب أن يكون الأئمة الناطقون بنصّ الشرائع سبعة، ولولا قصده بخلق ذلك سبعة، دلالة على أنّ الأئمة سبعة، لم يكن لخلقهما سبعة معنىً، وكذلك لولا قصده بجعل الحمد سبع آيات الدلالة على ذلك، لم يكن جعلها سبعة أولى من ستة أو ثمانية.

فيقال لهم: من أي طريق علمتم أنَّه إنَّما خلق السموات سبعة والأرضين سبعة وأنزل الحمد سبعة ليدلّ بذلك على سبعة أئمة، وعلى أنَّهم من ولد علي رضوان الله عليه دون ولد غيره، أباضطرار علمتم هذا، أم بحُجَّة ودليل؟

فإن قالوا: باضطرار بان جهلُهم وظهر أمرهم وقيل لهم: انفصلوا ممن قال: بالاضطرار عُلِمَ أنَّكم تكذبون. وأنَّه خلق هذه الأشياء سبعة لوجه غير الذي قلتم، فلا يجدون فصلًا.

فإن قالوا: بدليل العقل أو بدليل السمع، لم يجدوا إلى ذكر شيء من ذلك طريقًا، ثم يقال لهم: ما أنكرتم أن يكون خلق ذلك سبعة دليل على أن الدعاة سبعة، واللواحق [33ظ] سبعة والحجج سبعة وكذلك الأجنحة والمأذونون[1] والأساسات والنواطق والثاني – التي بعد العقل الأوَّل – سبعة، وأنّ الإله الأوَّل واحد[2]، وأنّ الآلهة سبعة أو ستة بعدد خلقهم لتكون الآلهة سبعة، فإنَّ مروا على هذا تركوا دينهم، وإن قالوا: ما يدلّ خلق هذه السموات سبعة على أنّ الدعاة والمأذونين سبعة. قيل لهم: فذلك لا يدلّ كونها سبعة على ما ذكرتم. فلا يجدون فصلًا.

ثم يقال لهم: ما الفصل بينكم وبين من قال: عدد المُدن سبعة والقرى والرساتق يدلّ على أنَّه يجب أن يكون عدد النطقاء والأئمة والأوصياء والحجج والدعاة بِعدِّ ذلك، وإن لم يكن ذلك كذلك ووجب أن تكون القرى والبلدان على ما هى عليه من العدد، ورُبَّما نقص منه أو زاد عليه وجه، فإن

1 في الأصل «والمأذونين»، وما اثبته هو الموافق لقواعد العربية.

2 في الأصل «واحدا»، وما اثبته هو الموافق لقواعد العربية.

قالوا: لا يجب ولعل لخلقهما على هذا الحد من العدد وجه من الحكمة والتدبير غير جعل الأئمة والنطقاء بعددها. قيل لهم: فما أنكرتم أن لا يدلّ خلق ما ذكرتم سبعة سبعة على أن النطقاء سبعة، على أن ما عارضناكم به أولى[1] لأنَّه بلدة ورساتق وقرية[2]، وهى تحتاج إلى مدبِّر وسائس وقامع ورادع وحافظ للدين فيجب أن يدلّ خلقها على الأئمة والنطقاء بعددهم، وإلَّا فما معنى خلقها؟

ويقال لهم: ما أنكرتم أن يكون خلق الله سبحانه لأعداد الناس في كل عصر مَثَلٌ ودليل على عدد النطقاء بعددهم، وإلَّا لم يكن لخلق ذلك العدد والقدر منهم بغير زيادة ولا نقصان وجه، ولأجل أنّ كل مكلَّف منهم يحتاج [34و] إلى مدبّر ومعلّم ومقوّم يكون حُجَّة عليه ومرشدًا[3] له، فيجب أن يدلَّ عددهم على عدد حجج وأئمة ونطقاء بعددهم، فهذا أولى؛ لأنَّ خلق السموات سبعة والأرضين سبعة ووالنعت في وجه بني آدم سبعة، وجعل آيات الحمد سبعة علم لِما لا تكليف عليه ولا مطالبة ولا ثواب ولا عقاب، على أمور يُحتاج إلى قيام حُجَّة بها، والمكلفون محتاجون إلى ذلك بعددهم، فلأن يدلّ على مثل عددهم من الأئمة والحجج والدعاة والمأذونين والنطقاء أولى وأشبه، ولا جواب لهم عن ذلك، ويعارَضون مثل هذه المعارضة وأمثالها في جميع ما يدَّعون دلالته من الأعداد والنعت في وجه بني آدم، والعُقد التي في أصابعه، وعدد أعضائه وجوارحه، وفي تحديد العبادات والركعات وغير ذلك ممَّا يمَخرِقون به، فإنَّهم لا يجدون شيئا يعارضون به ولا للانفصال منه مخرجًا.

ثم يقال لهم أيضا: خَبِّرونا هل يجب خلق السموات والأرض سبعة سبعة أن يكون الواجب علينا نحن أن نجعل الأئمة سبعة شئنا أم أبينا، أم يوجب ذلك على العقل – الذي هو عندكم الأوَّل والثاني إن شئتم–، أو كون السموات سبعة؟ فإن قالوا: كون السموات سبعة أوجب ذلك تجاهلوا؛ لأنَّ السموات والأرض لا توجب شيئًا من ذلك، وإنَّما يزعمون ذلك، يدلّ على أنّ الله سبحانه قد جعل ذلك دلالة على أنَّه قد جعل سبعة أئمة، وجعل أشياء ستة ستة ليدلّ على أنَّه قد جعل [34ظ] النطقاء ستة ستة فكيف يضاف جعل ذلك سبعة إلى كون السموات سبعة؟ هذا جهل ممن بلّغه لأنَّ كون

1 في الأصل «اوّلا»، ولعل الصواب ما اثبته.

2 في الأصل زيادة «اوّلا».

3 في الأصل «ومرشد»، وما اثبته هو الموافق لقواعد العربية.

السموات سبعة عَرَض لا يوجب ذلك ولا غيره، لأنَّ كونها هو تأليفها ووجودها من بحيث هي، وإن كان هو نفسها[1] فهو كسائر الأجسام التي لاتوجب شيئا من الأئمة ولا غيرها.

وإن قالوا: إن ذلك يوجب علينا جعل الأئمة سبعة شئنا أم أبينا، قيل لهم: فكيف يتعلق ذلك بجعلنا نحن لهم كذلك؟ وهم ساستنا ومدبِّرونا والمقوّمون لنا، والله سبحانه هو الذي يتولى نصبهم ويُعلم عندكم عصمتهم ويختارهم على علمه بطهارتهم، ونحن لا نعلم ذلك ولا نفهمهم ولا إقامتهم إلينا ولا مُفوَّضٌ إلى اختيارنا، فيكون هذا أيضًا ممن بلّغه جهلا على قول كل عاقل.

وإن قالوا: إنَّما خَلْقُ هذه الأمور سبعةً مَثَلٌ على أنَّه يجب على العقل - الذي هو الله عندهم - جعلُ الأئمة سبعةً. قيل لهم: ومن أوجب ذلك عليه وألزمه؟ و مَن السيد الموجب على غيره والمُلزِم له أن يكون فوقه وأعلى رُتبة منه، فكيف يجب عليه ذلك بغير موجب؟ ثم لو تُصوِّر وجوب ذلك عليه بغير موجب، كيف كان العلم بأنَّه إذا خلق بعض الأشياء سبعة سبعة، فقد وجب عليه لأجل ذلك ولزمه جعل الأئمة سبعة وعشرة وسبعين وسبع مائة وسبعة آلاف، فلا يجدون في ذلك متعَلَقًا.

ويقال لهم: إن وجب ذلك على العقل «الأول» وجب أن يكون «النفس» الذي هو دونه يوجبه عليه، لأنَّه لم يخلق [35و] «الأول» –عندكم– شيئًا سوى «الثاني» و«الثاني» هو الذي خلق جميع العالم، وإلى النفس «الثاني» الخلق والتركيب لتحصيل الصور في الأشياء، لأنَّها بالصورة تتميّز، فهذا يوجب أن يكون النفس «الثاني» موجبًا على العقل الذي خلقه، وذلك غاية الجهل. ولو ساغ أن توجب «النفس» على «العقل» –الخالق له– شيئا لساغ لنا نحن وجاز منا أن نلزم «النفس» الذي خَلَقَنا أن نجعل الأئمة سبعة أو خمسة، حتى يكون المخلوق يُلزم خالقه، والمربوب يوجب على ربّه، وهذا أيضًا نهاية الجهل، وإن جاز لنا أن نوجب على «النفس» فقد أَوجَبْنا نحن عليه أن يجعل الأئمة أربعة، فيجب أن يَلزمهم ذلك، فإن قالوا: فقد أوجبنا نحن عليه ان يجعلهم سبعة سبعة فلِم يَلزَمه ما يوجِبه أنتم عليه دون ما نوجبه نحن، فقد تساوينا وتعارضنا في ذلك؟ فلا يقدرون على دفع ذلك. وهذا ممَّا أخبَرْنا به من الجهل العظيم الذي تؤول إليه أقاويل دعاتهم ومخاريقهم، ومخرج الكلام معهم إلى السخافة والسخرية بهم والهزل بأئمتهم ودعاتهم، وكيف يسوغ لمسلم صدَّق الله سبحانه ورسوله صلى الله عليه وسلم ان يقول جميع الأنبياء والناطقين سبعة أو ستة، وقد أخبر الله سبحانه عن إرساله خلقًا كثيرًا من الأنبياء وكانوا

1 في الأصل «أنفسهما»، ولعل الصواب ما اثبته.

نطقاء ودعاة إلى الدين ومُكلِّفين لأممهم، وأنَّه ذكر سبحانه في هذا وغيره من عدد الرسل خلقا كثيرا[1]، لأنَّه قال لرسوله صلى الله عليه: ﴿ مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ ﴾[2] [35ظ] فذكر آدم ونوحا وشعيبا وهود[3] وصالحا ويونس واليسع وداود وسليمان ويوسف ولوطا[4] وإبراهيم واسحاق وإسماعيل ويعقوب وزكريا ويحيى وموسى وهرون وعيسى وأيوب وإلياس وذا الكفل ومحمدا صلى الله عليهم أجمعين، ومن ذكر نتبع ذكره، وقد أخبر عنهم بالدعوة لقومهم والنظر والتعليم ووضع الشرع فقال: ﴿لِكُلٍّ جَعلْنَا مِنكُم شِرْعَةً ومِنْهَاجًا﴾[5] وقال لنبيّنا عليه السلام بعد ذكر جماعة الأنبياء: ﴿أولئِكَ الذينَ هَدَى اللهُ فبِهُدَاهُم اِقْتَدِه﴾[6] فكيف لا يكونون[7] مع ذلك قائمين ناطقين؟ فغرض هؤلاء القوم لعنهم الله التكذيبُ بهذا وبكل ما جاءت به الرسل والكتب، وإن كانوا يدّعون لذلك باطنا مخالفًا لظاهره حيلةً وخديعة لضعفاء العامة - أزال الله حيلهم وأبطل كيدهم وشَتَّتَ جمعهم وأراح المسلمين منهم - ويقال لهم: هَبُوا أنَّه قد سُلّم لكم أنّ خَلْقَ ما ذكرتم سبعة سبعة، إشارة ودليل على أنّ الأئمة سبعة، فلِمَ زعمتم -مع تسليم ذلك- أنَّهم السبعة الذين ذكرتم دون غيرهم؟ وما أنكرتم أن يدلّ ذلك على سبعة أئمة هادين مهديين، أولهم العباس رضوان الله عليه ثم عبد الله بن العباس ثم على بن عبد الله[8] ثم محمد بن علي[9] ثم إبراهيم الإمام[10] ثم أبو العباس السفاح[1] رضوان الله عليهم، وأنّ هؤلاء هم

---

1 في الأصل «خلق كثير»، وما اثبته هو الموافق لقواعد العربية.

2 سورة غافر: ٤٠/ ٧٨.

3 في الأصل «ثمود» والصواب ما اثبته، ولم يذكر إدريس مع أن الله قد ذكره.

4 في الأصل «ونوح، وشعيب، وصالح، ولوط»، وما اثبته هو الموافق لقواعد العربية.

5 سورة المائدة: ٥/ ٤٨.

6 سورة الأنعام: ٦/ ٩٠.

7 في الأصل « لايكون»، وما اثبته هو الموافق لقواعد العربية.

8 العباس عم النبي صلى الله عليه وسلم وابنه عبد الله بن العباس ترجمان القرآن. وعلي بن عبد الله، ذكرت ترجمته سابقًا.

9 محمد بن علي بن عبد الله بن عباس بن عبد المطلب، الهاشمي القرشي، متوفى: 125 هـ/ 743 م: أول من قام بالدعوة العباسية. وهو والد السفاح والمنصور. الطبقات الكبرى لابن سعد، 5/ 381؛ الأعلام للزركلي، 6/ 271.

10 إبراهيم بن محمد بن علي بن عبد الله بن العباس بن عبد المطلب متوفى: 131 هـ/ 749 م: زعيم الدعوة العباسية قبل ظهورها. أوصى له أبوه بالإمامة، فكان شيعتهم يختلفون إليه ويكاتبونه من خراسان وغيرها، وتأتيه رسلهم. تاريخ الإسلام للذهبي، 3/ 609؛ الأعلام للزركلي، 1/ 59.

السبعة قادة الأئمة وعظماؤهم، وإن مِن سبيل الأئمة من بعدهم أن يكونوا من أولادهم [36و] إلى أن يرث الله سبحانه الأرض ومن عليها وهو خير الوارثين، وبذلك جاءت الأخبار في إمامة العباس وولده وأنَّه الذي بُدِئ به الأمر وبولده يُختم، بالمهدي المنتظر، وهل بينكم وبين المدّعي للإمامة في ولد العباس رضوان الله عليهم مِن فصل، وأما الفصل بينكم وبين من قال ان خلق السموات سبعة والأرضين سبعة، وكون النعت في وجه ابن آدم سبعة، يدلّ على أنّ الأئمة الهادية سبعة من آل مروان أولهم:الحكم[2] ثم مروان[3] ثم عبد الملك بن مروان[4] ثم الوليد بن عبد الملك[5] ثم عمر بن عبد العزيز[6] ثم هشام بن عبد الملك[7] ثم السابع السفياني المنتظر القائم بالحق الذي كثير من الناس على انتظاره وخوف سيفه، وهذا رأي الأموية والمروانية.

ثم يقال لهم: ما الفرق بينكم وبين من قال: إنّ الله جل ثناؤه لما خلق فصول السنة[8] أربعة صيف وشتاء وربيع وخريف، وخلق الطبائع أربعة حرارة وبرودة ويبوسة ورطوبة، وخلق الرياح أربعة: شمال وجنوب وصبا ودبور، وجب لا محالة أن يكون ذلك دلالة قاطعة على أنّ خلفاء النبي صلى الله عليه وسلم والأئمة في أمته من بعده أربعة، أبو بكر وعمر وعثمان وعلى رضوان الله عليهم، فما تنفصلون

1 عبد الله بن محمد بن علي بن عبد الله بن العباس، أبو العباس السفاح، متوفى: 136 هـ / 754 م: أول خلفاء الدولة العباسية، يقال له «المرتضى» و«القائم» بويع بالخلافة سنة 132هـ، توفي بمرض الجدري. تاريخ الإسلام للذهبي 4/ 106؛ الأعلام للزركلي، 4/ 116.

2 في الأصل أولهم معاوية، ولا محلّ لذكره؛لأنه ليس من آل مروان.

3 في الأصل معاوية ثم الحكم ثم مروان، وهو خطأ والمثبت الصواب.

4 عبد الملك بن مروان بن الحكم بن أبي العاص الخليفة، أبو الوليد القرشي الأموي. وتوفي سنة 90 هـ، كان عابدا ناسكا، بويع بعهد من أبيه في خلافة ابن الزبير، وبقي على مصر والشام، وابن الزبير على باقي البلاد مدة سبع سنين، ثم غلب عبد الملك على العراق، وما والاها في سنة اثنتين وسبعين، وبعد سنة قتل ابن الزبير، واستوسق الأمر لعبد الملك، بالمدينة قبل الخلافة. تاريخ الإسلام للذهبي، 2/ 970؛ الطبقات الكبرى لابن سعد، 5/ 172.

5 الخليفة الأموي الوليد بن عبد الملك بن مروان بن الحكم، أبو العباس، توفي سنة 96هـ وعمره 51 سنة، انتشرت الفتوحات في زمانه حيث فتحت خراسان والأندلس. تاريخ الإسلام للذهبي، 2/ 1182؛ الوافي بالوفيات للصفدي، 27/ 270.

6 الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز بن مروان بن الحكم أمير المؤمنين ولد بالمدينة سنة 60هـ، لقب بخامس الخلفاء الراشدين لعدله وحسن سيرته توفي سنة 101هـ. تاريخ الإسلام للذهبي، 3/ 115؛ الوافي بالوفيات للصفدي، 22/ 312.

7 الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك بن مروان بن الحكم، أبو الوليد،بويع بالخلافة سنة 105هـ، وتوفي 125هـ وعمره 61سنة. تاريخ الإسلام للذهبي، 3/ 544؛ الوافي بالوفيات للصفدي، 26/ 72.

8 فالأصل «سبعة» لعل الصواب ما اثبته.

فيمن احتج عليكم بذلك؟ وكيف صار خلق ما ذكرتموه أربعة دلالة على أن الأئمة بعد النبي صلى الله عليه وسلم أربعة؟ فلا يجدون من ذلك مهربًا.

ويقال لهم [36ظ]: أيضًا ما أنكرتم أن خلقه تعالى السموات سبعة دليل على انه يجب أن نجعل نحن سقوف بيوتنا سبعة، وأنَّه إنَّما خلق الطوالع سبعة والبروج اثني عشر دليل على وجوب جعل بروج حيطاننا وصور بلادنا وحصوننا اثني عشر برجا، دون أن يكون دلالة على وجوب ثبوت اثني عشر حجة، كالنبي الناطق والإمام والأساس والمأذون وغير ذلك، وهذا إنَّما قلناه اذا لم يكونوا من أهل حجاج ومناظرة، إلى دفعهم عن كفرهم بما يجري مجرى الطّنز والسخرية.

[علاقة الدليل مع مدلوله عند الباقلاني]

وإلَّا فما وجه دلالة كون السموات سبعة والبروج اثني عشر على وجوب جعله تعالى في الأرض سبعة أئمة واثني عشر حجة؟ والدليل باتفاق العقلاء إنَّما يدلّ إذا لم يكن دلالته بالتواضع والاختيار، ولكن بتعلقٍ بينه وبين مدلوله بطريق الإيجاب، وقضية العقل، إنَّما يتم ويدلّ على مدلوله بوجه مخصوص يُعلم تعلّقه به من جهته، وذلك كدلالة حدوث الشيء على إثبات محدِثه، وكونه قادرًا على ايجاده، ودلالة إحكامه وإتقانه على حكمته وعلمه به وقصده إليه، إلى أمثال ذلك ممَّا له تعلّقٌ بمدلوله بوجه وطريق ثابت معلوم. وكل ذي عقل ومِرّةٍ سليمة، يعلم أنَّه لا تعلّق بين كون السموات سبعة والبروج اثني عشر وبين وجوب الأئمة سبعةٌ والحجج على العباد في الأرض اثني عشر، وانّ قائل[1] هذا سبيله أن يعالج إن كان مريضًا، أويُقوَّم ويؤدب إن كان ماجنًا خليعًا، [37و] ويقام عليه حدّ الله تعالى إن كان متلاعبا بالدين ومتلاحدا، وما سبيل الماجن بمثل هذا السبيل إلَّا كقول من قال: لمّا كان في دار الاسلام -اطال الله بقاءه- مُسدَّسٌ وصحنٌ مُثمّنٌ[2] وجب أن يَدُلَّنا ذلك على أن له ست قضاة في الرعية، وثمان أُمراء على الأمَّة، ولما كان في داره عشرة[3] بيوت دلّ على أنّ له عشرة أولاد، ولما كان له خمسة من الخَوَل دلّ على أنّ له خمسة من البنات، ولما كان لداره بابان[4] وجب أن يدلّ ذلك على أنّ له زوجتين،

---

1 في المخطوط زيادة «من» ولعل الصواب حذفها.

2 في الأصل «مسدسا وصحنا مثمنا»، وما اثبته هو الموافق لقواعد العربية.

3 في الأصل «عشر»، وما اثبته هو الموافق لقواعد العربية.

4 في الأصل «بابين»، وما اثبته هو الموافق لقواعد العربية.

ولما كان لعمته عشرة أعبد كان ذلك دليلا على أنّ لابنة أخي عمته عشرة أولاد ذكور، فجهل قائل هذا وتلاعبه لا يخفى على من له أدنى خِبرة وبصيرة، وكل الذي يوردونه في نصرة كفرهم من أدلّ الأمور على إلحادهم وتلاعبهم بالدين وخديعتهم لضعفاء المسلمين.

فصل: من هذا الضرب من كلامهم في هذا الباب

قالوا: لما كان قول: لا اله الا الله أربع كلمات، ثلاث جواهر وسبع فصول واثني عشر حرفا، وجملته مبنى على الإثبات والنفى، فالواجب أن يكون لكل معنى من هذه دلالة، قالوا: فالكل يدلّ على ان للخلق إلاهين في السماء وأساسين في الأرض، فأمَّا الإلهان الذان[1] في السماء: فالسابق والثاني، وأما الأساسان الذان[2] في الأرض فالناطق والأساس. [37ظ]

فيقال لهم: تعلّقكم بهذا من جنس السخرية والمخرقة التي قدّمنا ذكرها عنكم من قبل، وطريق الجواب عن ذلك أجْمَع، واحدٌ، وقد أوضحنا من قبل أنّ من حق الدليل أن يكون دالا على مدلوله، أو تجيؤا بدليل يكون أول لا علم يتعلّق بضرب من التعلّق بينهما، ووجه يوجب ذلك ويقتضي حاجة الدليل إلى مدلوله، وذلك نحو ما وصفناه من دلالة العقل في حدوثه على إثبات [محدِث له] او ماتقتضيه من صفاته نحو دلالة وجود العلم والقدرة على وجود الحياة، اللتان تحتاجان[3] في وجودهما بالمحل إليها.

وجملة ذلك أنّ وجود الشيء انما يجب أن يكون دالاً على وجود شيء آخر لتعلّق بينه وبينه، والتعلّق قد يكون لتعلّق الدليل بمدلوله، وقد يدلّ على غيره ويقتضي وجوده من حيث كان وجوده متضمّنا بوجوده، وكان محتاجا في حصوله إليه، وذلك كحاجة[4] العَرَض لوجود محلّه، وتضمّن العلم والقدرة وجميع صفات الحي لوجود الحياة وما جرى مجرى ذلك، هذا حكم ما يدلّ بطريق الإيجاب وقضية العقل، وممَّا يجري مجرى ذلك دلالة المعجِزة على صدق الرسل صلوات الله عليهم على الله سبحانه في إرساله إليهم، من حيث انه تعالى عالم بدعواهم عليه الرسالة وسامع لها وغير مُشتَبِهة عليه

---

1 في الأصل « الإلهين الذين »، وما اثبته هو الموافق لقواعد العربية.

2 في الأصل « وأما الأساسين الذين »، وما اثبته هو الموافق لقواعد العربية.

3 في الأصل «اللذين يحتاجان» وما اثبته هو الصواب.

4 في الأصل « كنحو »، وما اثبته هو الاقرب الى الصواب.

الأصوات، وأنّ مدّعي الرسالة عليه سبحانه صادق وأنه قد جعل دلالته على ذلك من قِبَله سبحانه إحياء ميت، وإظلال سحاب، وفَلقُ بحر [38و] وانطاق ذئب، وطغيان بحر، وحمل الجبال الراسيات، وأمثال ذلك ممَّا يعلم العقلاء المكلفون امتناع دخوله تحت قدرة الخلق، فإنَّه إذا فعل ذلك تعالى مع تحدّي الرسول صلى الله عليه بمثله، وجعله من فعله شاهدا للنبوة ودليلا على صدقه، وجب أن يكون ذلك قائما مقام قوله سبحانه لخلقه لو تجلىّ لأبصارهم واضطرّهم إلى العلم بذاته: هذا رسولي إليكم صادق في جميع ما يُخبركم به عني، وإنَّما حَصُلت المعجزات قائمة مقام الكلام المسموع، ولو كشف الحجاب المانع من رؤيته تعالى للأبصار لإرادته جعل هذه الدار، دار ابتلاء وتكليف إلى لزوم معرفته والاستدلال بشواهد ربوبيته آثار قدرته على وجوده ووحدانيته، ونفيُ شَبَهه بشيء من خلقه، واذا جاز رؤيته لاهل الجنة من أهل طاعته إكراما منه لهم، ورفع به درجتهم وتشريف منازلهم، وما خرج من جملة أدلة العقول فإنَّما يدلّ بطريق التواضع[1] دلالته وذلك نحو أدلة الألفاظ والأسماء والصفات والحروف المتواضعة بين أهل اللغة على دلالته، ولولا التواضع على ذلك لم يكن دليلا عليه من حيث لا تعلّق بينه وبين ما وُضع دلالة عليه، ونحو دلالة العقود والكنايات والرموز والإشارات وكسر الحواجب والعيون، والعقود الدالة على مقادير الأعداد الذي قد جُعل كل عقد منها بمثابة القول نحو عشرة ومائة والف، ولولا التواضع على دلالة هذا اجمع لم يكن دالا ولا تعلّق [38ظ] بينه وبين مدلوله، كتعلق أدلة العقول على مدلولاته. واذا كان ذلك كذلك وكان وجوب الكلام من قول، لااله الا الله كلمتان نفى وإثبات غير متعلّق بثبوت الإلهين في السماء وأساسين في الأرض، لتعلّق الفعل بالفاعل وبكونه قادرا عليه وعليما به اذا كان حكيما، ولا يدلّ أيضًا عليه دلالة المعجز على صدق الرسل من وجهِ ما ذكرناه، ولا يدلّ دلالة القول إنسان ورجل وفرس على اشخاص مخصوصة بطريق المواطأة والمراضاة والمواضعة على ذلك،فثبت أن لا تعلّق بين هاتين الكلمتين وبين ثبوت الإلهين في السماء وأساسين في الأرض، وبطل بذلك مخرقتهم وزال تمويههم، وهذا الأصل ممَّا يجب ضبطه والوقوف عليه ومطالبتهم بواجبه في كل ما يدَّعوه دلالةً من القرآن ومن الأعداد ومن الحروف والكلمات، ومن خلق السموات والأراضين سبعة.

1 ما اتفق العلماء على وضعه.

ومن دعواهم دلالة الخمس صلوات على خمس معان دلالة باطلة ما أنزل الله بها من سلطان، ودعواهم أن كل أمر ظاهر يدلّ على معنى باطن وعلم مخزون أنهم لا يقدرون على ذكر شيء في ذلك، غير مخرقتهم ودعواهم ذلك؛ دلالة خديعة للجهال فيجب أن تقع العناية بحراسة هذه المطالبة لهم ومضايقتهم بها وتجريعهم مَرارتها.

[دليل المواضعة والرد عليهم]

فصل: فإن قالوا: فقد قلتم أن من الأدلة ما يدلّ بطريق المواضعة، فاذا صحّ ذلك عندنا وعندكم، فقد تواضعنا على دلالة [39و] الكلمتين من قول: لا إله إلَّا الله على إثبات إلهين في السماء وأساسين في الأرض.

يقال لهم: إنكم إذا صرتم إلى أن ذلك إنَّما يدلّ بطريق المواضعة، فقد اعترفتم أنَّه لا تعلّق في الحقيقة بين هاتين الكلمتين من جهة العقل، وقضيته بين الإلهين في السماء وأساسين في الأرض، وأنتم تدعون أنّ ذلك يدلّ على ما قلتم بطريق الإيجاب لذلك، وأنّ العلم بدلالته علم مصون ورباني مخزون من علم الباطن وما هذه سبيله يجب أن يكون ثابتا معلوما لكل عاقل ومكلف يطالب بعلمه، وأن يكون له إليه طريق وسبيل، قبل مواضعتكم عليه، فكيف يكون ثابتًا بمواضعتكم.

وبعدُ: فأنتم تزعمون أنّ هذا العلم كان بإفاضة الثاني من الإلهين على الناطق، وأنّ الناطق والأساس أخذاه عن الله عزَّ وجلَّ، وأن مَن بَعدَ الناطق والأساس من الحجج والأبواب والدعاة أخذوا علم ذلك بعضهم من بعض، فكيف يكون ما ذكرتموه دالّا على ما تدَّعون بمواضعتكم؟ أو [هو][1] الجهل والغفلة والحِيرة.

ثم يقال لهم: فإن قال لكم قائل: إنَّنا نحن قد تواضعنا على أنّ هاتين الدلالتين على اثنين أحدهما إله والآخر نبى أو ملك فقط، ماذا كنتم تصنعون؟ ولو قال لكم آخر: قد تواضعنا على أنَّها تدلّ بعدد حروفها على آلهة في السماء وأساسات في الأرض، أو على نطقاء بعدد حروفها،

---

1 في الأصل«لا».

فماذا كنتم به تدفعونه؟ ولو قال [39ظ] لكم أيضًا قائل: إنّ هاتين الكلمتين تدلان على دنيا وآخرة، وجنة ونار، وأنّهما تدلان على حجتين أودلالتين أحدهما حُجَّة العقل والآخر دليل السمع، في امثال هذا، ما الذي كنتم به تدفعونه، وتدفعون قولهم وتنفصلون به عندهم؟ وقال آخر: أنّهما يدلان على حجتين في الأرض فقط نبي وإمام، وأنَّه يدلّ على بحرين أحدهما مالح والآخر عذب، وأنَّه يدلّ على شخصين نورانيين أحدهما الشمس والآخر القمر، بما كنتم تدفعون معارضتهم وتبطلون مواضعتهم؟

وإن قال لكم هذا القائل أيضًا: ليس على ما ذكرتموه بطريق المواضعة دليل، وإنَّما يدلّ بطريق الإيجاب والتعلق، غير أنَّه خفي غامض ومن العلوم المكنونة الربانية، وإن عِلْمَ ذلك مأخوذ من بني العباس، وإنهم أخذوه آخر عن أول إلى أن انتهى إلى عبد الله وإلى العباس، وقلب ما قلتم له وعارضكم به، فقال: هو العلم النافع والنجاة لمن أراد وهو سفينة نوح وسدرة المنتهى وخلاص العالم، وهو مأخوذ من الأئمة الهادية أو من آل مروان إلى مروان ابن الحكم، وأنّ مروان أخذه من الامام معاوية رضوان الله عليه وأنّ معاوية أخذه وتلقاه من الناطق وهو النبي، وأنّ معاوية رضوان الله عليه كان أساسًا للنبي صلى الله عليه وسلم، وأنّ الأئمة بعد الأساس معاوية وسبعة من بني أمية، أوّلهم مروان وآخرهم السفياني المنتظر، ما الذي كنتم تدفعونه به عن ذلك؟ ولا فصل لهم عن [40و] كثير من ذلك.

ثم يقال أيضًا: أنّ قول: لا إله إلَّا الله على التحقيق هي: أربع كلمات، «لا» كلمة، و«إله» كلمة، و«إلا» كلمة، و«الله» كلمة، فإذا كانت أربع كلمات وجب أن يدلّ على أربعة آلهة في السماء وأربع سواس في الأرض، فلا تجدون من ذلك مخرجًا، ويقال لهم: إذا كان قول لا إله إلَّا الله أربع كلمات ما أنكرتم أن يكون دلالة على أربعة أئمة هم خلفاء النبوة أوّلهم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم [علي][1] رضوان الله عليهم، ما الذي به كنتم تدفعونه عن ذلك فلا تجدون في ذلك فصلًا، ويقال لهم: ما أنكرتم إن كان قول لا إله إلَّا الله ثلاث جواهر -كما تدّعون- وإنّها تدلّ على ثلاث حجج لله سبحانه، أوّلها الكتاب والسنة

1 في الأصل «معاوية» ولعله سبق قلم ولعل المراد علي.

والإجماع ثالثها، وأنَّها تدلّ على ثلاث حجج، أوّلها: العقل ثم اللغة ثم السمع على مراتبه؛ هنّ: كتاب الله عزَّ وجلَّ، وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم وأفعال رسوله، والقياس على علم ذلك المستخرج منه.

وإن جعلتم قول: لا إله إلَّا الله كلمتين فما أنكرتم أن يكون ذلك دلالة على حجتين؛ حُجَّة العقل وحُجَّة السمع، أو على حجتين النبي والإمام القائم مقامه، أو ما أنكرتم أن يكون فصول كلمات لا إله إلَّا الله إذا كانت سبعة – على ما تقولون – تدلّ على سبع عبادات تَعبَّد الله سبحانه بها الخلق، وهي: إقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم شهر رمضان والحج والعمرة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذه فرائض سبعة، وإن جعل الأمر بالمعروف والنهي [40ظ] عن المنكر عبادة واحدة زدنا فيها ذكرنا الجهاد وحماية البيضة فذلك سبع عبادات.

وما أنكرتم على من قال: بل حروف قول لا إله إلَّا الله اثني عشر حرفًا، دلالة على وجوب اثني عشر عبادة وفريضة من العلوم والتصديق؛ أوّلها: الإيمان بالله عزَّ وجلَّ وأنَّه الواحد القديم الدائم الباقي، ثم الإيمان بأنَّه الخالق الباري المصور لا خالق بارئ سواه، وعلى الإيمان برسله وأنَّهم صادقون وابتدأهم بالبعثة إلى الخلق بوحي أوحاه إليهم على ألسنة ملائكته، وعلى الإيمان بأنَّهم بلَّغوا عن الله سبحانه ما أمرهم به وصدعوا بالحُجَّة وأعلنوا دعوته، ولم يخفوا ولم يكتموا شيئًا مـمَّا أمرهم الله سبحانه ببلاغته وأدائه، وأنَّهم لم يجعلوا أمرًا ظاهرًا معلومًا وآخر خفيًا مكتومًا خصوا به آخر دون غيره، وعلى الإيمان بملائكته وأنَّهم خلق لله سبحانه سوى النجوم وسوى العقل وسوى النفس، وعلى الإيمان بكتبه وأنَّها حق من عنده، وعلى الإيمان بالحساب، وعلى الإيمان بالعقاب، وذلك اثنتي عشرة فريضة وعبادة هي أصول الدين التي لا يتم عمل وقربة إلَّا بها، ويقال لهم أيضًا: فلو قال لكم قائل إنّ اثني عشر حرفًا إنَّها تدلّ على اثنتي عشرة سنَّة في شخص مكلّف واثنتي عشر فريضة، والشخص هو العبد المتطهّر ثم على الطهور وإزالة النجاسة وستر العورة والقعود [41و] وعلى القيام إلى الصلاة وعلى استقبال القبلة وعلى الصلاة وعلى الزكاة وعلى الحج والعمرة وفرض الصيام والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فذلك اثني عشر أمرًا، هل كنتم تستطيعون لردّه فصلًا، وتجدون بينكم وبينه فرقًا فاذكروه.

ويقال لهم أيضًا: انفصلوا ممن قال لكم بأنَّها تدلّ من حيث كانت: أربع كلمات على الإيمان بالله والإيمان بملائكته والإيمان بكتبه وعلى الإيمان برسله، وذلك إيمان بأربعة أشياء، وعلى أنَّه قد فرض معرفة ذلك بالقلب والقول والمعرفة أربعة أحرف، وإقرار بالسان والإقرار أربعة أحرف، ووفاء بالعهد والوفاء أربعة احرف، إذا كانوا[1] في الإقرار منكرين لا معترفين فلا تجدون إلى دفع ذلك طريقًا، ويقال لهم: فلم لا قلتم بأنَّها أربع كلمات تدلّ على أربعة أشياء؛ أولها الإيمان بالله عزَّ وجلَّ ثم الإيمان برسله وعلى قبول ما انزله الله سبحانه على رسوله واتباعه ثم على وجوب التبري من كل دين خالف دينه وكل معرفة سواه، وذلك أربعة أشياء يدلّ عليها الكلام، ولم لا أخرتم قولنا: أنّ الجواهر الثلاثة التي في قول لا إله إلَّا الله تدلّ على الإيمان بالله عقدًا واعترافًا ووفاءً، وذلك ثلاثة أشياء، وذلك أيضًا أنَّها أربع كلمات [41ظ] تدلّ على أربع دعائم للإسلام هي مروية عن علي عليه السلام وهي الصبر واليقين والعدل والجهاد، فإذا قلتم أن لا إله كلمة، إلَّا الله، كلمة وأنَّهما كلمتان تدلان على إلهين وأساسين، فما أنكرتم أنَّها تدلّ على معنيين غير الذي قلتم ممَّا ابتدأ خلق الله سبحانه للعالم من غير شيء ثم أفناه لهم جميعًا بعد خلقه حتى يبقى وحده لا شيء معه كما كان في أوله، وهلا قلتم أنَّهما يدلان على ابتداء الخلق وعلى إعادته بعد فنائه كما قال سبحانه: ﴿ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾[2] وقال في الابتداء والفناء ﴿ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾[3]، ولم لا قلتم أنَّهما يدلان على جنة وعلى نار.

وإذا كانت أربع كلمات فلم لا تدلّ على الطبائع الأربعة، الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، ولم لا يدلّ على الأُسطُقسات والعناصر الأربعة الأرض والماء والهواء والنار، فلا يجدون بين شيء من ذلك فصلًا.

ويقال لهم: فلم زعمتم أنّ هذه الكلمات والحروف والجواهر والفصول دلالة على ما ادعيتم، أولى وأسعد من جعلها دلالة على ما عارضناكم به، وليس معكم على ما تدعون دلالة من حُجَّة من عقل، ولا دَرَكِ حِسّ، ولا عادة جارية، ولا لغة مواضعة، ولا نص قاطع من كتاب الله عزَّ وجلَّ، أو إجماع من الأمَّة أو من عداهم من الأمم، ولا هو شيء أجمع العقلاء على إثباته والعلم به اضطرارا،

1 في الأصل «كان» والصواب ما اثبته.

2 سورة الأعراف: ٧/ ٢٩.

3 سورة الرحمن: ٥٥/ ٢٧.

[42و] أو استدلالا ببعض ما ورد به من الطرق والحجج على معنى، يجب تصديقكم وإثبات ما أدعيتم، ولم لا وجب عليكم اعتقادكم بها، أدلّة على ما قلناه دون ما قلتم؟ فلا تجدون من شيء من هذا مهربا وقولًا.

قصدنا: كشف عوار مذهبهم للعامة والضعفاء وكشف حيلهم لم يكن لما ذكرناه ونذكره من هذه المعارضات وجه، ولا بنا إليها حاجة مع ذي بصيرة وأدنى تأمّل، واستعمال العقلاء بأن المستبصر لا يخفى عليه هذيانهم في هذا القدر، وهذه الاستدلالات بالحروف والأعداد هزلا بالدين وسخرية بالعامة ومن قَلّت بصيرته وعدل عن نظر في حقيقة ما يُموّهوا به، فأمَّا أهل العلم فقد صان الله عزَّ وجلَّ أقدارهم، ورفع منازلهم عن التباس مثل هذا الجهل والسخف عليهم والشك في تلاحد المسفسطين من مُورِديه ومرض المستجيبين إليه والمتصورين لصحته وضعف عقولهم وبصائرهم، وإنّ حالهم يقرب من حال من قد زال عنه التكليف من الصغار والبله، والمتيقّظين فهم لعلمهم بسخرية كل عالم سمع هذيانهم يجتنبون كلامه ويتحامون مفاتحته ويجتنبون الهتك والفضيحة على يده، ولا يقدمون بالدعوة إلّا على كل مضعوف البصيرة والرأي وعطل خلو من جميع المعارف والعلوم، نعوذ بالله من النزول إلى درجة من تُشكِل عليه هذه الجهالات وتلتبس عليه هذه المخاريق والخرافات [42ظ] المُرصَدة لعناد المسلمين والصد عن الإسلام والدين.

باب ذكر ضرب من حيلهم ومخاريقهم التي رصدوها لاجتذاب الضعفاء والجهال إلى دعوتهم

ومن حيلهم الموضوعة لذلك، مقالاتهم لمن يريدون إدخاله في المذهب بمسائل باطلة، نحو من استدلالاتهم بما ذكرناه ومن الحروف والأعداد، والنُعُتِ التي في وجه ابن آدم، ويُموّهوا بأنّ له معان باطلة، ورُبَّما أوردوا عليه شيئًا من مشكل القرآن ومسائل من بقايا مسائل الدهرية والفلاسفة التي طعنوا بها عند أنفسهم في التوحيد، ورُبَّما فاتحوه بمسائل دائرة بين المتكلّمين بالتعديل والتجوير وخاصة ما سئل عنه المجوس والملحدين وأوهموا أنّ باطن ذلك من علم الملكوت، وعلّقوا عليه أنَّه إذا اطّلع على اليسير ممَّا يلقونه إليه من علم الباطن أدرك جميع الدقائق فصاروا من العلماء الربانيين، فممَّا يسألون عنه ما يتعلّق بالقرآن أن يقولوا: اعلم علمًا يقينًا أنّ أهل الظاهر لا يعلمون لمَ افتتح الله سبحانه كتابه بـ(بسم الله الرحمن الرحيم)، ولِمَ قُدّم (بسم الله) على (الله) ومن حق الله سبحانه أن يكون مُقدَّمًا على كل شيء،

ولا يدرون لِمَ جعل (ياسين والكتاب)، الياء والسين والنون، و(الم)، ولم يَزَلْ الله سبحانه غالبا على الأشياء، ولمَ صار (بسم الله) سبعة أحرف و(الرحمن الرحيم) اثني عشر حرفًا، ولم قُدِّمت فاتحة الكتاب، ولم صار عدد القرآن مائة وأربعة عشر سورة، ولم صار مفاتيح [43و] سبع وعشرين من سورة حروفًا، نحو: (الم)، و(المر)، و(المص)، ومنها ما يكون ثلاثة أحرف، ومنها ما يكون حرفين ومنها ما هو حرف فقط، نحو: (ص)، و(نون)، ولمَ سُميت أوائل سور القرآن السبع الطوال، والسورة[1] التي أسقط منها (بسم الله الرحمن الرحيم) وهي براءة، وما معنى قوله: ﴿ أَتَىٰٓ أَمْرُ ٱللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ ﴾[2] وما هو الأمر الذي أَخبر الله عزَّ وجلَّ أن يأتي وقد أتى، وما معنى الفتح الذي منَّ الله سبحانه به على رسوله صلى الله عليه في قوله: ﴿ إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا ﴾[3] ولم كرر في الرحمن ﴿ فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴾[4] وفي سورة اقتربت ﴿ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ ﴾[5] وفي لا أقسم ﴿ أَوْلَىٰ لَكَ فَأَوْلَىٰ ثُمَّ أَوْلَىٰ لَكَ فَأَوْلَىٰٓ ﴾[6] وفي﴿ قل يا أيها الكافرون لَآ أَعْبُدُ مَا وَلَآ تَعْبُدُونَ أَنتُمْ عَـٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ ﴾[7] ولم كرر في المرسلات ﴿ وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ ﴾[8] وما تأويل قوله: ﴿ وَٱلشَّمْسِ وَضُحَىٰهَا وَٱلْقَمَرِ إِذَا تَلَىٰهَا ﴾[9] إلى آخرها، ومَن صالح وما ناقته، وما معنى عقرها، وما تأويل قوله: ﴿ وَأُخَرُ مُتَشَـٰبِهَـٰتٌ ﴾[10] وما المُحْكم منه؟ وما المتشابه؟، ومن الراسخون في العلم، وخلاف الناس في الوقف، وما معنى قوله: ﴿ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ﴾[11] وما الأمانة التي ضعفت السموات والأرض عن حملها وحملها الإنسان؟ إلى أمثال هذا ممَّا قد مضى جوابنا لهم عن بعضه، وذكرنا في كتاب «**انتصار نقل القرآن**» الجواب عن جميعه، وأخبرنا أنّ فيه ما لا

1 في الأصل «السور» الصواب ما اثبته.

2 سورة النحل: ١٦/ ١.

3 سورة الفتح: ٤٨/ ١.

4 سورة الرحمن: ٥٥/ ١٣.

5 سورة القمر: ٥٤/ ١٥.

6 سورة القيامة: ٧٥/ ٣٤.

7 سورة الكافرون: ١٠٩/ ١–٣.

8 سورة المرسلات: ٧٧/ ١٥.

9 سورة الشمس: ٩١/ ١–٢.

10 سورة آل عمران: ٣/ ٧.

11 سورة آل عمران: ٣/ ٧.

يعلمه إلَّا الله، وذكرنا اختلاف الناس في معنى الحروف التي في أوائل السور والتأويل لها، ومعنى [43ظ] المحكم والمتشابه والخاص والعام والمطلق والمقيد والنصّ والمشبه والمكنى والصريح والمجمل والمفسر والمجاز والحقيقة وما يفيد بأصل الوضع وما يفيد بعرف الاستعمال، وما يقال إنها أسماء عربية شرعية، وأسماء دينية من مفهوم الخطاب ودليله ولحنه وفحواه، إلى غير ذلك من أقسام الكلام وأحكام الخطاب بما يغني الناظر فيه هناك ويعرف بالوقوف عليه جواب كلّ ما يسألون عنه ممَّا يتعلّق بالعلم، فأمَّا غير ذلك فقد أجبنا عنه فلا وجه للإطالة به.

[تمويههم في الجواب عن الأدلة العلمية]

ولأنَّ القوم إذا شُرِع معهم في جواب ذلك بحُجَّة من العلم أخذوا في الجهل؛ قالوا: هذا من علم الجوامع وكلام من لا يعرف التأويل من أهل الظاهر، وإن تواطؤوا على ذلك قالوا: إنّ هذا العلم لا يحتمل لِمَ؟ وكيف؟ وما الدليل والحجة؟، وإنَّما هو علم رباني وضع على وجوب الإقرار به والتسليم له والتصديق لإخبار المخبرين عن الناطقين.

ومن مسائلهم أيضا: في سؤالاتهم في مقادير العبادات وقولهم: لِمَ جُعلت الصلاة في اليوم والليلة خمسا؟ ولم تفرض أربعا أو ستا؟، ولم صارت صلاة الفجر ركعتين والعشاء[1] ثلاثة؟ والبواقي أربعا أربعا؟، ولم صار الركوع واحدا والسجود اثنتين؟، ولم صلاتان من الصلوات لا يجهر بالقراءة فيها بل يخافت فيها؟ وهي الظهر والعصر ويُجهر في باقي الصلوات، وكيف صار التكبير يجهر والتسبيح يخافت به. وعلى هذا الحد يسألون عن الزكاة والحج والصيام، ويقولون: لم كان النصاب مائتين دون مائة؟، ولمَ كان الواجب فيها مرة في الحول دون مرتين؟، ولم كان [44و] قدر الواجب فيها خمسة دون ما زاد ونقص عن ذلك؟، وكذلك يسألون عن قدر المأخوذ من الحبوب والثمار والمواشي، وعن معنى ما تجب به الزكاة، وما على مَن أخذها منه، وعن الصيام ولم صار في رمضان دون شعبان أو شوال، وما معنى الحج والطواف والسعي والهرولة والرمي للجمار، وسعي سبعة أشواط؟، وما معنى الهرولة وعلى أي شيء يدلّ الوقوف بعرفة والتحلل والحلاقة؟، وما معنى العمرة؟، وعلى أي شيء من الباطن يدلّ الإحرام بالحج؟، وما معنى لبس إحرامين والامتناع من الطيب واللباس، ويقولون للغبي المغرور: كل

---

1 ربما يقصد العشاء الأول وهو المغرب.

ظاهر من هذا يدلّ على علم باطن رباني، ويخدعونه بذلك ويلقونه في حيرة حتى يظنّ بجهله أنّ علم ذلك من علم الغيب أو يقاربه.

ومن مسائلهم أيضًا للمنسلخ من كل علم وفهم جملة، ومن لم يلامس ومن لم يسمع شيئا من العلم، أن ينزلوا معه إلى ضرب من الطَّنز والسخرية فيقولون: أخبِرونا، ويخبرنا علماؤكم لمَ صارت الخيل تصهل والحمير تنهق والديك يصدح والحمام يهدهد، ولم كانت الحمام تَزَّق ولم صار بعض الطير كالخفاش وغيره يلد وبعضه يبيض؟، ولم طال عنق النعامة والبعير وقَصُر عنق الخنزير؟، ولم صار البعير يبول إلى خلف وغيره من الحيوان يبول إلى قدام؟، ولم تشرب الخيل والإبل مصًّا والكلب والسِّنور والسَّبَع وَلَغًا، وما سبب حيض المرأة من قبلها؟، ولم صار الذئب يعوي والكلب ينبح والأسد يزأر؟، ولم صار من الحيوان من يمشي على بطنه ومنهم من يمشي منتصبا ومنهم من يمشي على [44ظ] أربع؟، ولم صار منه طائر ومنكوس ومنساب، ولم صار مأوى بعضه الانهار والبحار ومأوي بعضه القيعان والقفار؟، ولم صار أذناب ذوات الأربع كلها مسبلة على أدبارها؟ إلَّا العنز فإنَّها ترفع أذنابها.

ومن مسائلهم أيضا: لم صار الشعر ينبت على الرأس وعلى العانة وتحت الإبط وغير هذه الأعضاء من الانسان، ولا ينبت على باطن الكفّين والقدمين؟، ولم كان الإنسان إذا خُصِيَ لا ينبت شعر لحيته وعارضيه وذقنه؟ وما السبب في ذلك؟ ومن غريب مسائلهم ومشكلات علومهم: لم صار ماء الفم عذبا وماء الأنف مالحا وماء الأذن مرا؟ فيوهّمون المغرور الغافل [أن] لكل شيء من ذلك باطن مخزون، لا يعرفه إلَّا النطقاء، عن الإله الثاني ثم الأساس ثم الأئمة إلى أن ينتهي إليهم، وليس يتعلّق قلب كلّ غافل بمثل هذه المخرقة والسخرية، ولا يستجيب لهم بها، إلَّا جاهل شقي ميؤوس من تحصيله والانتفاع به، فإن وجدوا مَن هذه حاله منصتا إليهم وراغبا فيما يمنُّونه من علم باطنهم؛ أفرغوا عليهم من هذا الجنس وغيره بأمثال هذه المسائل المضاهية لعقولهم ومبلغ قدرتهم من العلم.

وقالوا: خبرونا عن العرس الذي نسب إليه ابن عرس، ومن كان؟ وما هو؟ ومن هو آوى[1]، و وردان الذي نسبت إليه بنات وردان، ومن نعش؟ الذي نسبت إليه بنات نعش، وأين هو؟ ويسألونه عن علل اختلاف طعوم الأشياء وأرايحها وألوانها وتركيباتها وهيئتها، وعن معنى التدوير والتربيع

1 يقصد الحيوان المسمى: ابن آوى.

والتسديس والتثمين. ويقولون للعامي المزعوم[1] لم صار الألف قائما منتصبا؟ واللام معوجا مكسورا [45و] والراء عراقة والهاء مشقوقة؟ وعن جميع أشكال الحروف وصورها، ويقولون لمن يطمعون في ضعف عقله: اعلم أنّ لكل شيء نزل عِلَّة وسببا باطنا لا يعلمه أهل الظاهر. وأن لاختلاف أوتار المعازف عللا وأسبابا باطنة لأجلها وجب أن يكون للطنبور وَتَرَين وللربط أربعة، ولأجله صار ثقب المزمار أربعة، وحتى يسألون عن عِلَّة أشكال أوراق الشجر وخرص النخل وورق الموز وصور الثمار، ويدَّعون أنّ لكل شيء من ذلك دليل على أمر غامض وعلم باطن، ويجعلون لأشكال فروج الحيوانات وذكورها الظاهر منها والباطن عللا وعلما باطنا، حتى إنه حضر بعض أهل العلم مجلسًا لبعض رؤسائهم، فرأى حمارًا واقفًا بالقرب منهم، فأدلى متاعه قبال الرجل فقلت لبعضهم: هذا على ما يدل؟ فضحك وعلم أني أردت الطنز به- فقال صاحب مجلسهم وعبس في وجه من سألتُه عن ذلك، وأنكر فعله وقال له: أجب الرجل، فقال: لا أدري، ثم فقال: هذا أدلّ دليل على القائم، فإنَّه لا يزال مختفيا حتى يظهر صاحب الدور والزمان القائم المنتظر، فإذا ظهر ظهر بقوة وشدة بأمر من «كن» - كقوة هذا في ظهوره. وذلك دليل عندهم على أنَّه سيظهر قويا مشتداً، فهذا قدر دينهم، واستخفافهم بالدين، وقبول من يدعونه إلى ضلالتهم وأحوالهم يختلف فيما يفاتحون به من يخدعونه[2] إلى هذه المخاريق، وإن وجدوه عاميا صرفا خاليا من كل فهم، أوردوا عليه [45ظ] هذا الجنس من كلامهم ومن الأسئلة، وإن وجدوه راجعا إلى أدنى بصيرة وفطنة حاموا هذا الضرب وأخذوا معه في غيره وردوه إلى الأسئلة عن معاني آي القرآن وعن مقادير الشرعيات وعن معنى قوله: ﴿مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ﴾[3] ومن خلق الذّرّ والقمل والنحل والبعير والناطق والصامت والحي والميت والذكي والبطيء والألكن والفصيح والعالم والجاهل والجبال والمياه والانهار والقِفار ثم يقولون له: وأي شيء من التفاوت أكثر من هذا؟

وذهب عليهم أنَّه أراد تعالى أنَّه ليس شيء يقصد تعالى إلى إيجاده من خلقه يتفاوت على إرادته ويخالف قصده، وأنّ هذا هو التفاوت في العقل وأنَّه كله مع اختلافه وتضاده في سائر أشكاله وصفاته حكمة دالة على إثبات محدِثه وعلمه.

---

1 في الأصل «المرحوم» ولعل الصواب ما اثبته.

2 في الأصل «يخدعون» ولعل الصواب ما اثبته.

3 سورة الملك: ٦٧/ ٣.

وقالوا له أيضا: ما وجه قوله: ﴿وَلَوْ كانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيْهِ اِخْتِلافًا كَثِيْرًا﴾[1] وما الاختلاف الذي يعرف عنه وفيه الحقيقة والمجاز والخاص والعام والفرض والنفل والاباحة والحظر والقصص والامثال وضروب العبادات المختلفة والناسخ والمنسوخ، ثم يقولون له: فأي اختلاف يكون أكثر من هذا؟

وذهب عليهم أنَّه إنَّما عنى بمعنى الاختلاف: التناقض والكذب والاختلال وتفاوت نظمه وبلاغبه مع طوله، حتى يكون فيه الجزل الرصين والخفيف السخيف، وحتى يلحق قوله تعالى المتكلِّم به - من نقض بعض ما عهده واختلاف قوله فيما أنزله - ما يلحق مَن طال كلامه [46و] من الخلق، من دخول الإخلال والنقص وما يدلّ على السهو والغلط والغفلة، ولم يرد النفي في اختلاف فرائضه وأحكامه وقصصه وأمثاله، إلى غير ذلك مـمَّا يهذون فيه، ولا اختلاف صور في كلماته وحروفه ولا اختلاف أفراد آياته وسوره في الطول والقِصَر إلى غير ذلك مـمَّا يوهّمون به على العامة الضعفاء.

وإنَّما يقولون ذلك لمن قد أحسّوا منه شهوة النظر في علم التوحيد أو شرَع في ابتداء النظر فيه، فيقولون له: أليس الله سبحانه شيء وحي، وعالم قادر، عند أهل الظاهر؟ فإن قال: نعم، قالوا: فهذا يوجب عليهم تشبيه صانعهم وخالقهم، فإن قالوا: في الله سبحانه إنه شيء وفي المخلوق إنه شيء فقد شبهوه بخلقه، وكذلك إذا قلت أنت: إنهما حيان عالمان مدركان، وإن قالوا ليس بشيء ولا عالم ولا قادر، قالوا له: ومن خلقه من ليس بعالم ولا قادر ولا حيّ فيجب تشبهه بخلقه، وتحت هذا علم لا يعلمه أهل الظاهر، فيُدهش من ذلك من ليس له الإغراق في علم التوحيد، وحقيقة المسلِمين والمفرقين وصفات التخصيص والتجنيس والتشابه، وما ليس فيها موجب لذلك في أيديهم، فإنَّ هذا باب يحتاج إلى ضرب من النظر، وإنّ كل عاقل يعلم أن السواد والبياض شيئان وليسا مع ذلك مشتبهين، بل هما مختلفان ضدان متنافيان، ويعلم أيضًا أنّ السواد والبياض ليسا بجسم ولا حركة ولا تجب لنفي صفة عنهما كونهما مثلين؛ لأنَّ الشيئين لا يتماثلان لنفي صفة عنهما ولا بإثبات صفة يشتركان فيها دون أن يكون صفة بجنس لا الصفة [46ظ] لها أخص منها، هذه علل كون المثلين والخلافين: خلافين ومثلين، وعلى ما بيَّنَّاه في كتاب «**دقائق الكلام**» وغيره من الكتب في أصول الديانات، ومتى أخذ معهم في تقرير مثل هذا الكلام صاروا في يد مُتكلّميهم عامة جهالًا وهربوا من كلامهم كهروبهم من الأسد والنار

1 سورة النساء: ٤/ ٨٢.

والسيل، وقالوا: قد نهينا عن المناظرة، وعلم هذا الباب ليس هو: بكَم؟، وكيف؟، وما الدليل؟، ورجع الإنسان منهم على نفسه بالتعجيز لها والتقييد واللوم والندم، ويقول: كيف أخطأت فريسته في دعوة منتقص هذه حاله ويندم على ذلك من غلطه.

ومن مسائلهم لمن يغرونه ويخدعونه ويقولون له: إذا كان إله العالم في صفته عند أهل الظاهر لا يجوز عليه الانتقال، وتغير الصفات والاحكام، وكان المتغير والمستحيل عن صفاته محدَث عندهم، أفليس قد زعموا -مع ذلك- أنّ إلههم لم يكن خالقًا ثم خلق وكذلك أنَّه لم يكن رازقا ثم رزق، ولا محييا ولا مميتا، وكان في الأزل واحدا وهو اليوم غير متوحد، كما كان، غير متكلم ولا مريد عند كثير منهم ثم تكلم وأراد، وهذا نهاية التغير ودليل الحدوث، فيدهش عند ذلك من ليس يعلم هذا الباب.

وليس يعلمون هم أنّ الخالق الفاعل سبحانه لا يتغير، وأن خلقه وفعله الذي يبتدئه في غيره، أو لا في مكان لا يوجب تغيره، وإنَّما يصير الفاعل منا بما يفعله في نفسه من أفعال الجوارح والقلوب من نحو: الاعتماد، والحركات، والسكون، والإرادات، والخواطر، والعلوم [47و] فإذا وجدت به تغيرت ذاته واختلفت أحواله وأحكامه لما قام به من الحوادث، والله سبحانه لا يفعل شيئًا في نفسه وإنَّما يبتدئ جميع أفعاله في غيره إن كانت أعراضا أو لا في مكان إن كانت جواهرا وأجساما، وليس للفاعل بكونه فاعلا بعد أن لم يكن كذلك حالا وصفة تجدّد بالفعل ويتغير بها، على ما قدمناه في «**الأمالي**» والمصنفات في أصول الديانات، فزال بذلك ما توهّمه الجهال، وإنَّما قصدوا بقولهم: ولا يقال في الصانع تعالى إنه شيء ولا لا شيء ولا عالم ولا لا عالم إلى التمويه والإلباس على عامة أهل الملل.

ورُبَّما سألوا فقالوا: ما وجه الحكمة في خلق الله تعالى للعالم بعد أن لم يكن خالقا له، وليس هو محتاج يجوز عليه اجتلاب المنافع ودفع المضار، ولا ممن تحركه البواعث ولا تزعجه الخواطر وتدعوه الأغراض والعلل على ما لم يكن فاعلا له؟ وهذه أيضًا من مسائل الملحدين على جميع مثبتي حدث العالم وصانعه.[1]

ويقولون: ما وجه إدامة العذاب بين أطباق النيران على أجرام متقطعة متباينة؟ وكيف يكون هذا رحمة وعدلا؟ وأين موضع الإحسان والعفو من هذا؟ وما وجه عقابه للعبد على ترك طاعة له لا ينتفع بها وإنَّما أحرم العبد نفسه، وحظَّه بتركه، وأساء النظر لنفسه، أفمن أجل حرمانها الثواب يجب أن

1 هكذا في الأصل، وربما الصواب: الملحدين مبنية على حدوث العالم وصانعه.

يعاقب عليه؟ ولا بد من كونه، وما وجه التكليف وإدخال الآلام والأمراض على [47ظ] العباد لنيل ثواب وأعواض وهو سبحانه -عند أهل الظاهر- قادر على ابتداء التفضل علينا بمثلها؟ في أمثال هذه المسائل المعلقة التي هي من شبه الملحدين وما يتعلّق بها بيان التجوير والتعديل، وقد تَقصَّينا الكلام في جوابنا هذا عن جميع هذا أجمع في غير كتاب من كتب الكلام في أصول الديانات، وكتاب «**إثبات النبوات على البراهمة**» وأبواب التعديل والتجوير والحسن والقبيح على القدرية والمجوس والبراهمة والملحدين، وبيَّنَّا هناك جواب هذه المسائل بما لا يصح ويستمرّ إلَّا على أصول أهل الحق والمثبِتة أهل السنة، ومتبعي الشريعة الذين لا يقيسون أفعال الله سبحانه على أفعال خلقه، ولا يأخذون العلم بحكمته من حكمتنا، ولا يحملون صفات ربٍّ على صفات مربوب، وتصرف المالك على تصرف المملوك، وكشفنا ذلك بما فيه بيان وإقناع. ولم نضع هذا الكتاب للكلام على هذه الأبواب، وإنَّما ذكرنا مسائلهم التي يمخرقون بها على العامة لتُعرف وجوه اختداعهم للضعفاء، وإلَّا فقد تَقصَّينا الكلام على هذه المسائل ونهاية الأجوبة عنها في الكتب التي ذكرناها.

ومن ضروب حيلهم أيضًا في المسائل، أن يقولوا للعامي: ألست تجد أهل الظاهر مختلفين متباينين يلعن بعضهم بعضا في أصول دينهم وفي فروعه وفي تفسير تنزيلها وفيما يحكمون ويفتون به، حتى إنهم رُبَّما خرجوا في ذلك الى الحرب والتهارج واستحلال [48و] الدماء والأموال، والحق واحد وجاء من واحد، فلولا أنَّهم جهال بالحق، وبباطن ما في ايديهم من الظاهر لاتفقوا وما اختلفوا وتنازعوا، ولكن لجهلهم بما عليه النطقاء والأئمة والحجج وأبوابهم وأتباعهم والرجوع إليهم، والإضاعة لمثل هذا وولجهم في مثل هذه الحيرة والاختلاف العظيم.

ورُبَّما قالوا له: وأنت تجد كثيرا من أهل الظاهر يكونون على الدين والمذهب برهة من عمره يعتقده ويدين الله سبحانه به وينصره ويناضل عنه ويرى أنَّه ليس له نجاة إلَّا بالتمسك به غير منتقل عنه إلى ضدّه، ثم ينتقل عنه إلى ضدّه الذي تبرأ منه وينساه فينصره ويذُبّ عنه، وعن دينه الأول، ورُبَّما انتقل من الثاني إلى الثالث والرابع فثبت بهذا أن حقيقة العلم غير ما هم عليه، وهو الذي إذا عرفه المكلف لم يَجُز انتقاله عنه.

ورُبَّما قالوا له: إنا نرى المناظر المجوِّد يناظر فيقطع خصمه فإذا حصل مع من هو انظر منه انقطع في يده وأبطل حجته وعلته، وذلك دليل واضح على أنّ لا حقّ لا في قول القاطع ولا المنقطع بحال.

ورُبَّما قالوا لمن يستهوون: إذا اعترف أهل الظاهر أنَّهم لا يعرفون صحيح أديانهم ضرورة بل بنظر واستدلال، [اقتضى][1] أنَّهم إنَّما عرفوا صحة ذلك النظر بنظر واستدلال اخر، أم بضرورة؟ والضرورة لا عمل لها في العلم بصحة النظر ولا في شيء من الأديان، وإن كانوا يعلمون صحة [48ظ] قولهم في الدين بنظر آخر، والنظر الثاني يحتاج في العلم بصحته إلى ثالث ثم كذلك أبدا إلى غير غاية، وهذا أيضًا دليل على بطلان ظاهرهم وتفرّق دينهم. في أمثال هذه المسائل التي يسأل عنها الملحدون والقائلون بإبطال النظر وبتكافئ الادلة،[2] وما حكيناه عنهم في التوحيد والنبوة. وهذه جمل فصول مسائلهم وما يسألون عنها ومن جنسها وأمثالها وعلى ما يرونه من فرحة الغر الذي يَدعُونه.

[تمويههم لمن يفاتحونه بالدعوة]

فصل: وهم مع ذلك يوهّمون مَن يفاتحونه بهذه المسائل إذا أشكل عليهم أمره، فإن سئلوا[3] عن شيء منها له جواب، وأمر مذكور، وشيء مسموع، تضاحكوا فيه، وقالوا: ليس هذا سر ما سألت عنه ولا هو من جنس ما علمتَه ولقيته، فإن أخذ في الاحتجاج لقوله والمسائلة لهم عن حُجَّة قولهم وفي دفعهم عن الجواب، قالوا: إن ما نقوله من ذلك هو من علم الملكوت، وممَّا لا يؤخذ بالجدال وبلم؟ وكيف؟ وما الدليل؟، ولا يجوز بذله لكل أحد وإنَّما نذكره بعد أخذ العهود والمواثيق على كتمانه، ودافعوه بغاية ما عندهم من الدفع وحاولوا الخلاص منه بعد الطمع فيه، وإن قال ما يسألونه عن شيء من ذلك: لا أدري معنى ما سألت عنه، ووجدوه راغبا في علم ذلك ومتعلق الهِمّة، قالوا: لا سبيل إلى ذكر ذلك وإلقائه إليك إلَّا بعد بذل العهود والمواثيق على طيّه وكتمانه، فإذا عزم على ذلك وأخذوا [49و] منه المائة وسبعة عشر درهما أمام نجواه ومُفاتحته، فسَّرُوا له بعض ما سألوه عنه، نحو ما ذكرناه

---

1 فى الأصل «اقتدي» ، وماأثبته يوافق السياق.

2 العبارة غير واضحة في الأصل، ومن المحتمل أن تكون العبارة « وهكذا في الأدلة».

3 في الأصل «سألوا» ولعل الصواب ما اثبته.

عنهم في دلالة الأعداد وأعضاء الإنسان، وصورةِ نعت وجه الإنسان، وخلق السموات وأمثال تلك الحماقات، ثم نقّلوه درجةً درجة درجة إلى الإلحاد، وإن كان ممن يُحَلِّفونه عاقلًا مستبصرًا قد ثاب إليه عقله بعد أَخْذ العهد عليه عرف سُخف ما يقولونه وسخريتهم ممن يدْعونه بذكر الأعداد ودلائل الصور والنعت والأشكال على ما يدّعون، وإن كان مع ذلك متدينا دخلت عليه شبهة في حلفه وظنّ أنَّه يلزمه حنث وعتاق وطلاق وصدقة ماله، إن أظهر ذلك - لما يؤكدونه عليه من عظيم الأيمان التي سنذكرها من بعد — ومن المستبصرين من يكتم مذهبهم خوفا على نفسه من غاديتهم وسعيهم على دمه وهلاكه، فإنَّه يعلم شدة حرصهم وإنفاقهم في قتل من يُفشي سرهم الرغائبَ ونصبهم له العداوة، والغوائل على إراقة دمه بكل ممكن، فيتقي ذلك، وإن كان ممن يبذل لهم العهد غِرًّا عاميًا فقد ظفروا بمرادهم منه ، وزادوه من هذه المسائل والتفاسير، وصوبوا له أنّ ما ألقوه إليه من العلوم الربانية، وعملوا في استصفاء ما يقدرون عليه من ماله واستباحة حريمه وولده وعرَّفوه أنَّه ليس شيء من ذلك محظورٌ عليهم وعليه، وإنَّما يحرم ذلك على الجهال من أهل الظاهر [49ظ].

باب ذكر وصف عهدهم المأخوذ على من سيدعونه إلى خذلانهم وما يقدمونه على ذلك ويعنون به وما يتصل بذلك من رأيهم

قال القاضي رضوان الله عليه: إذا أرادوا أخذ العهد على المستجيب لهم فلا بد لهم أن يجمعوا بينه وبين غيره، فإذا اجتمع منهم جماعة أحضروهم لذلك وخلَو بهم ورُبَّما أحضروا بعض من كانوا قد أخذوا عليه العهود وصار منهم، تعظيما منهم للشأن، وقلّ ما يأخذونه على الواحد مفردا عن غيره، فإذا جمعوهم لذلك قال آخذ العهد عليهم: اعلموا إخواننا أنّ جميع ما في كتاب الله سبحانه من ذكر الأيمان والعهود والمواثيق إنَّما هي أيماننا هذه التي أُحَلِّفُكم بها على كتمان ما نلقيه إليكم من العلوم الربانية المكنونة الملكوتية، التي يدلّ عليها ظاهر الشرع الذي جاءت به النطقاء وهم ستة، ويكشف باطنه أساسُ كل واحد منهم على ما يفسر ممَّا ذكره الله سبحانه من الأيمان قال الله سبحانه: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَـٰقَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ لَمَآ ءَاتَيْتُكُم مِّن كِتَـٰبٍ وَحِكْمَةٍ ﴾[1] وقوله: ﴿ وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مِيثَـٰقَهُمْ وَمِنكَ وَمِن نُّوحٍ وَإِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ ۖ وَأَخَذْنَا مِنْهُم مِّيثَـٰقًا غَلِيظًا ﴾[2] ومنه قول الله سبحانه: ﴿ وَلَا

1 سورة آل عمران: ٣/ ٨١.

2 سورة الأحزاب: ٣٣/ ٧.

تَجۡعَلُواْ ٱللَّهَ عُرۡضَةٗ لِّأَيۡمَٰنِكُمۡ أَن تَبَرُّواْ وَتَتَّقُواْ ﴾[1] قال: ﴿ ذَٰلِكَ كَفَّٰرَةُ أَيۡمَٰنِكُمۡ إِذَا حَلَفۡتُمۡۚ وَٱحۡفَظُوٓاْ أَيۡمَٰنَكُمۡۚ ﴾[2] وقال ﴿ فَقَدِ ٱسۡتَمۡسَكَ بِٱلۡعُرۡوَةِ ٱلۡوُثۡقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَاۗ ﴾[3] وَٱللَّهُ [50و] ويقول لهم: واعلموا أنّ العروة الوثقى هي الأيمان التي أحلفكم بها، ثم يحذّرهم[4] من نقضها بقوله عزَّ وجلَّ: ﴿ وَأَوۡفُواْ بِعَهۡدِ ٱللَّهِ إِذَا عَٰهَدتُّمۡ ﴾[5] وقوله: ﴿ وَأَوۡفُواْ بِٱلۡعَهۡدِۖ إِنَّ ٱلۡعَهۡدَ كَانَ مَسۡـُٔولٗا ﴾[6] وقوله: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ ﴾[7] ثم يقول لهم: إنّ الذي أدعوكم إليه هو حقيقة الإيمان، وهو خير من كل ما أنتم عليه، وهو النجاة، ويستشهد على ذلك بقوله: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ هَلۡ أَدُلُّكُمۡ عَلَىٰ تِجَٰرَةٖ تُنجِيكُم مِّنۡ عَذَابٍ أَلِيمٖ ﴾[8] فقد سمى الإيمان تجارة وهو الإيمان الأوَّل وهو معرفة الرسل، ثم يقول عند كل آية يقرؤها أو بخبر يرويه لهم: سمعتم وأطعتم؟ ثم يسكت فلا ينطق، حتى يقول جميعهم: سمعنا وأطعنا، ثم يقول لهم: إنّ عماد الإيمان: الكتمان، وقد قال جعفر الصادق[9] رضوان الله عليه: «كونوا[10] لنا دعاةً صامتِين وعَوا علومَنا وصَمَتوا عن ذكر سرنا»[11]. ثم شرع في النهي لهم عن الجدال والمناظرة، ويتلو على ذلك قوله تعالى: ﴿ وَجَٰدَلُواْ بِٱلۡبَٰطِلِ لِيُدۡحِضُواْ بِهِ ٱلۡحَقَّ ﴾[12] ويقول لهم: إنّ الجدال مفتاح الشك والرَّيب فلا تكونوا شاكّين فيؤدّيكم الشك إلى الرجوع عن الحق والدين وتكونوا كالذين أنزل الله سبحانه فيهم: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ ثُمَّ ءَامَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ ثُمَّ ٱزۡدَادُواْ كُفۡرٗا لَّمۡ يَكُنِ ٱللَّهُ لِيَغۡفِرَ لَهُمۡ ﴾[13] الآية، وقوله: ﴿ وَمَن

---

1 سورة البقرة: ٢/ ٢٢٤.

2 سورة المائدة: ٥/ ٨٩.

3 سورة البقرة: ٢/ ٢٥٦.

4 في الأصل «حذرهم» ولعل الصواب ما اثبته.

5 سورة النحل: ١٦/ ٩١.

6 سورة الإسراء: ١٧/ ٣٤.

7 سورة المائدة: ٥/ ١.

8 سورة الصف: ٦١/ ١٠.

9 انظر ترجمته سابقا.

10 في الأصل «كانوا» الصواب ما أثبته.

11 إحقاق الحق للقاضيي نور الله، 28/ 408، بلفظ: «كونوا لنا دعاة صامتين».

12 سورة غافر: ٤٠/ ٥.

13 سوورة النساء: ٤/ ١٣٧.

يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ ﴾[1] وقال: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن تُطِيعُواْ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يَرُدُّوكُمْ عَلَىٰٓ أَعْقَٰبِكُمْ ﴾[2] الآية، وقال:﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱرْتَدُّواْ عَلَىٰٓ أَدْبَٰرِهِم ﴾[3] الآية وأمثالها من القرآن[50ظ]، ثم يقول لهم: إن من مات ولم يعرف إمامه مات ميتة جاهلية، ويروي لهم قول النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك،[4] فإن رأوا المدعو إلى بذل اليمين لهم على كتمان سرهم مضطربا من ذلك ومستوحشا منه عند تصميمهم على إحلافه، أخذوا به في طريق تهوين ذلك عليه وتسهيله، وقالوا له: لِمَ تجزع وتمتنع من بذل العهد؟ وإنَّما نقصد بأخذه عليك ما قصده الله سبحانه بأخذه على أنبيائه والمصطفين من عباده حيث يقول: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ ﴾[5] وقال:﴿ وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مِيثَٰقَهُمْ وَمِنكَ وَمِن نُّوحٍ ﴾[6] الآية، وقال ﴿ لَّقَدْ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ ٱلشَّجَرَةِ ﴾[7] فما استوحش النبيون والمؤمنون من ذلك ولا أنكروه، وإنَّما ندعوك ببذل اليمين إلى حظّك ومصلحتك وإخراجك من ظلمات الجهل ومصارع الغَيِّ إلى معرفة العلم المكنون الذي خص الله سبحانه به الأنبياء والأئمة، فأي ضرر وخطر عليك في ذلك، وإنَّما تحلف على كتمان سرّ وليّ الله وحجته وبذل النصيحة له ولأوليائه وشيعته وعلى نصرته ومُظاهرته ومعاونته على حقه وجهاد أعدائه متى أمكنك ذلك، فتكون بما تأتيه منه ولعَقِبه، عالما بحقائق الأمور وسرّ الشرع الذي سُرَّ لَك في علم ظاهره العامة والأوغاد والسُقَّاط، ولعل الله سبحانه -إذا بذلت العهد على ذلك- أن يجعلك قدوة في الدين وعلماً للمؤمنين، ومن دعاة الأئمة، وحجج الله في أرضه، والمرشدين إلى نيل ثوابه وشكر نعمه ومنافع إحسانه، ولا يزالون [51و] يقوّون رأيه وعزيمته على ذلك حتى يُذعِن ويطمع به، إلَّا أن يكون ممن عصمه الله عزَّ وجلَّ من الدخول في كفرهم واستنقذه من الاغترار من حيلهم ومكرهم، فإذا أطاعهم الغِرّ والمخدوع باليمين استحكم طَمَعهم فيه وبادروا إلى إحلافهم وصح في أنفسهم شكّه في التمسك بظاهر الشرع وقوة ارتيابه تناست

---

1 سورة البقرة: ٢/ ٢١٧.

2 سورة آل عمران: ٣/ ١٤٩.

3 سورة محمد: ٤٧/ ٢٥.

4 كحديث: «من خلع يدا من طاعة، لقي الله يوم القيامة لا حجة له، ومن مات وليس في عنقه بيعة، مات ميتة جاهلية»، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، الأمر بلزوم الجماعة عند ظهور الفتن وتحذير الدعاة إلى الكفر، 3/ 1478، رقم: 1851.

5 سورة آل عمران: ٣/ ٨١.

6 سورة الأحزاب: ٣٣/ ٧.

7 سورة الفتح: ٤٨/ ١٨.

بينته وقوّى تأميلهم له، ليبذله كل ما يريدونه منه ويدعونه إليه من بذل شيء من ماله والخروج من دينه والمسارعة إلى طاعتهم فيما يحاولون من جهته، وتأكد طمعهم فيه.

[نصُّ اليمين التي يحلِّفونها للمستجيب]

وهذه نسخة عهدهم المأخوذ على المستجيب الذي يقوله الداعي له: «أخذت على نفسك عهد الله وميثاقه وذمته وذمة رسوله عليه السلام وذمة ملائكته صلوات الله عليهم أشدَّ وآكد ما أخذه الله سبحانه على جميع النبيين والملائكة والوصيين من عهد وميثاق، أنّك تَستُرُ جميع ما سمعته وتسمعه، وعرفته وتعرفه، من أمر وليّ الله الذي عرفته وعرفت إشارتي إليه وقصدي له، في عقد دينه وأمور إخوانه وأصحابه وأوليائه ونسائه وولده وأهل بيته والمتصلين به، على موالاة الدين والمحافظة فيه على الذكور والإناث والصغار والكبار، ولا يظهر من ذلك قليل ولا كثير ولا شيء منه بوجه من الوجوه ولا سبب من الأسباب، ولا تَوميءْ إليه ولا تُعرِّض به ولا شيء تدلّ به عليه في سرّ ولا علانية، إلَّا أن يأمرك ولي الله أن تتكلم به وآمرك أن تعمل به وبأمره ولا تتعداه ولا تزيد عليه، وأن يكون ما تعمل به قبل [51ظ] العهد وبعده بقولك وفعلك أن تشهد أن لا اله إلَّا الله وحده لا شريك له وأن محمدا عبده ورسوله، وأن الجنة حق والنار حق والبعث حق وأن الساعة آتية لا ريب فيها وأن الله يبعث من في القبور، ولا تشرب الخمر ولا تزني ولا تلوط ولا تسرق وتقيم الصلاة لوقتها وتؤتي الزكاة بحقها وتصوم شهر رمضان وتحج البيت وتجاهد في سبيل الله عزَّ وجلَّ حق جهاده، على ما أمر الله سبحانه به ورسوله صلى الله عليه وسلم في ذلك، وتوالي أولياء الله سبحانه، وتعادي اعداء الله،وتحافظ على حدود اللهعزَّ وجلَّ ويقيم فرائض الله سبحانه وسنن رسوله محمد صلى الله عليه وعلى آله الطاهرين، ظاهرا وباطنا وسرا وعلانية، وأن هذا العهد يُؤكّد ذلك ولا ينقضه ويصححه ولا يبطله ويبينه ولا يزيله ويُوضّحه ولا يعمّيه ويقدِّمه ولا يؤخره ويشدده ولا يضعفه، وهو لازم لك في الظاهر والباطن؛ وإنَّما آمرك ستر ما أكشِفه لك من تأويل كتاب الله عزَّ وجلَّ وتأويل ما جاءك به النبيون عليهم السلام بالشرائط المبينةِ لك في الوفاء بذلك أجمع، وأداء الأمانة والصيانة له على أن لا تُظهِر شيئا من ذلك ممَّا وقع عليه هذا العهد المسمى في حياة ولي الله وفي حياتي، ولا بعد وفاته ولا بعد وفاتي، ولا في حال غضب ولا في حال رضى، ولا في حال أمن ولا في حال خوف، ولا في ضرب ولا على ألم ولا على تهديد ولا على منفعة ولا على رغبة ولا على رهبة

[52و] ولا على رضاء ولا على حرمان ولا على قهر وردع، حتى تلقى الله عزَّ وجلَّ على الستر لذلك والصيانة له على الشرائط المبينة لك، وعليك عهد الله وميثاقه الذي أخذه على أنبيائه ورسله صلوات الله عليهم أن تمنع ولي الله وتمنعني وكل من حددتُه وجميع من سمّيته لك وبينته عندك بما تمنع به نفسك، وتنصح ولي الله نصحا ظاهرا وباطنا في مال ورأي وعهد، ولا تستر عن ولي الله ما يصير إليك، وتكتمه على الوجوه كلها سِنين حياته ولا تصرفه في شيء من الأشياء إلَّا ما آمرك ولي الله لأهله ومستحقيه، ولا تتأوّل في ذلك عليه، ولا في شيء ممَّا أخذتُه عليك في هذا العهد والميثاق تأويلا يبطل شيئا ممَّا وصفت من هذا العهد؛ فإن خالفت ذلك أو شيئا منه متعمدا للخلاف، عالما بأنك خالفته على ذكر فأنت بريء من الله خالق السموات والأرض الذي ألّف تركيبك، أنعم عليك في دينك ودنياك، وبريء من جميع رسله الأولين والآخرين وجميع أنبيائه المرسلين، وجميع ملائكته المقربين، وجميع عباده الصالحين، وبريء من حول الله وقوته، وتلجأ إلى حول نفسك وقوتها، وبريء من التوراة والإنجيل والزبور والقرآن العظيم والكلمات التامات، ولا يقبل الله منك صرفا ولا [52ظ] عدلا، وأنت بريء من الآيات والبينات وجميع ما أنزل الله سبحانه على أحد من النبيين والمرسلين ومن كل دين ارتضاه واختاره لنفسه في متقدم الدهر ومتأخره، ومن كل عبد رضي الله عنه ورضي عمله، وخذلك خذلانا يعجل لك بها العقوبة والنقمة والمصير إلى نار الله سبحانه التي ليس عنها خروج، وعليك لعنة الله التي لعن بها إبليس، وحرم عليك الجنة وخلدك في النار، وأنت خارج من حزب الله وحزب أوليائه وداخل في حزب إبليس وحزب أوليائه وجنوده، ولعنة الله عليك إلى يوم تلقاه وهو عليك غضبان، وله عليك أن تحج من وطنك إلى بيت الله عزَّ وجلَّ ثلاثين حُجَّة ماشيا نذرا واجبا، وكل ما تملكه في الوقت الذي تخالف فيه شيئا ممَّا وصف في هذا العهد فهو صدقة على الفقراء والمساكين الذين لا رحم بينك وبينهم ولا يصل إليك نفع ممَّا يصل إليهم، وكل مملوك لك حر من ذكر وأنثى في ملكك أو تستفيد إلى يوم وفاتك أحرارا لوجه الله عزَّ وجلَّ، وكل امرأة تُزوِّجها أو تَزوّجتَها إلى يوم وفاتك فهي طالقة الثلاث حينئذ والسنة لا خيار لك في ذلك ولا رجعة ولا مثنوية، وكل ما أحلّه الله سبحانه لك من أهل ومال وغيرهما فهو عليك حرام، وكل ظهار فهو لازم لك أيام حياتك، وعليك من الوفاء بهذه اليمين عهد الله وميثاقه، والنيةُ في ذلك كله بِنيّتي، وأنا [53و] المستحلف لك وأنت الحالف بها، فإن نويت أو أضمرت خلاف ما حلفتك

عليه هذه اليمين من أوّلها إلى آخرها بحدودها عليك وفي عنقك ودينك، لا يفكك إلَّا الوفاء بها والوفاء بما اعتقدتُ به عليك بيني وبينك الله شاهد على ذلك، وكفى بالله شهيدا».

ثم يقول الداعي لمن استحلفه: أسأل الله أن يثبتنا وإياك وجميع المؤمنين على الوفاء بهذا العهد. ثم يُقبِّل رأسه ويعتنقه، ويصنع مثل ذلك بجميع من حضر اليمين من مستجيبيهم، ثم يقول: اعلم أنّه قد غُفر لك كل ذنب أذنبته قبل هذا العهد، فقد كنت على شفا حفرة من النار فأنقذك الله منها، ووصيتهم أن يأمر من يريد أخذ العهد عليه أن يصلي ركعتين قبل حلفه.

[حكم هذه اليمين عند الباقلاني]

وجميع اليمين لا يلزم الحالف عند جميع أهل الشرع، وعلى أصولهم أيضًا[1] -لو عقلوا عن أنفسهم- لما سنبينه ونكشف عنه.

فيقال لهم: قد علم كل أحد إن أخذكم هذه اليمين تهويل منكم ومخرقة وسخرية بالعامة الجهال، وأنَّكم إنَّما تقدّمون هذه اليمين حيلة على الجهال لتتوصّلوا بها إلى إبطال التوحيد وتكذيب النبيين وإسقاط الشرع وأخذ الأموال وإباحة المحرَّمات، وتعظيم أبواب الكفر الذي أخذتم وتدينون بها وتسرّونها عن الناس خوفا من العلماء والمتكلمين والفقهاء وصولة العامة والسفهاء، وليس الله الذي تُحَلِّفون المستجيب لكم به هو الله الذي نعبده ويعرفه [35ظ] المسلمون، وإنَّما هو الثاني عندكم، ولا في الشرع الذي حلفتموه بظاهره واجب ولا لازم عندكم، فيمينه على أوضاعكم ساقطة عنه لأنَّكم حلّفتموه بما لا تعتقدونه إلها[2] عندكم، ولا رسولا[3] له، فلا يلزمه اذا عهد ولا ميثاق لكم، وعلى ما سنشرحه فيما بعده.

فأمَّا ادعاؤكم أنّ كل يمين وعهد وميثاق في كتاب الله عزَّ وجلَّ ممَّا ذكرتموه مقدَّما على أحلافكم هو عهدكم وأيمانكم المأخوذة؛ فإنَّها حيلة منكم وكذب ودعوى لا حُجَّة عليها، والدليل على ذلك أن أحدا من أهل الشرائع والسير والأخبار لم يروِ قط أن نبيا من أنبياء الله سبحانه حلَّف أحدا ممن دعاه على إخفاء ما يدعوه إليه وكتمانه، بل إنَّما كانوا جميعا يدعون إلى بث دعوتهم ونشرها في البلاد لها

1 يقصد أصول الباطنيَّة.

2 في الأصل اله الصواب ما اثبته.

3 في الأصل رسول الصواب ما اثبته.

والإعلان لها والإنذار بها ويناظرون عليها ويحتجون لصدقهم فيها ويقيمون الأعلام والبراهين على نبوتهم، ويتحدون الأمم بمثل ما دلّ الله سبحانه به على صدقهم، فأمّا أن يأمروا بكتمان ذلك وأخذ العهد على ستره فباطل، وبهذا نطق القرآن قال الله سبحانه: ﴿ وَلَا تُجَادِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ ﴾[1] وقال: ﴿ فَقُلۡ تَعَالَوۡاْ نَدۡعُ أَبۡنَآءَنَا وَأَبۡنَآءَكُمۡ وَنِسَآءَنَا وَنِسَآءَكُمۡ وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمۡ ثُمَّ نَبۡتَهِلۡ فَنَجۡعَل لَّعۡنَتَ ٱللَّهِ عَلَى ٱلۡكَٰذِبِينَ ﴾[2] وقال ﴿ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ ﴾[3] وخبّر عن قوم نوح أنّهم قالوا:[4] ﴿ [54و] قَالُواْ يَٰنُوحُ قَدۡ جَٰدَلۡتَنَا فَأَكۡثَرۡتَ جِدَٰلَنَا فَأۡتِنَا بِمَا تَعِدُنَآ إِن كُنتَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴾[5] وخبَّر في [سورة] هود وغيرها عن جميع رسله بإظهار دعوتهم ومناظرة قومهم عليها والإعلان بها، ولم يُخبِر أنّ أحدا منهم كان يأخذ العهود على كتمان شيء ممَّا يدعو إليه، فأنتم إذا تدعون إلى خلاف دين الله سبحانه وجميع الرسل وضدّ ما جاءت به، وكيف يأمر الله سبحانه رسله بكتمان ما يرسلهم به؟ وهو سبحانه يقول: ﴿ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ وَإِن لَّمۡ تَفۡعَلۡ فَمَا بَلَّغۡتَ رِسَالَتَهُۥۚ ﴾[6] وقوله: ﴿ فَٱصۡدَعۡ بِمَا تُؤۡمَرُ ﴾[7] وخبّر عن من قال منهم: ﴿ وَنَصَحۡتُ لَكُمۡ وَلَٰكِن لَّا تُحِبُّونَ ٱلنَّٰصِحِينَ ﴾[8] وقال: ﴿ وَإِذۡ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكۡتُمُونَهُۥ فَنَبَذُوهُ وَرَآءَ ظُهُورِهِمۡ ﴾[9] فذمهم بكتمان ما أنزل الله سبحانه ودَيّن به عباده، ويقول تعالى: ﴿ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيۡهِمۡ ﴾[10] في أمثال هذا ممَّا أمر فيه بالبيان والكشف للحق والإظهار، فهذا يدلّ على أنّكم تأخذون العهد على مضادة دين الله عزَّ وجلَّ ودين الرسول صلى الله عليه وسلم وما جاء به من إعلان الدعوة في المحافل والمجالس

1 سورة العنكبوت: ٢٩/ ٤٦.

2 سورة آل عمران: ٣/ ٦١.

3 سورة النحل: ١٦/ ١٢٥.

4 في الأصل زيادة «له».

5 سورة هود: ١١/ ٣٢.

6 سورة المائدة: ٥/ ٦٧.

7 سورة الحجر: ١٥/ ٩٤.

8 سورة الأعراف: ٧/ ٧٩.

9 سورة آل عمران: ٣/ ١٨٧.

10 سورة النحل: ١٦/ ٤٤.

والجموع والمساجد والمنابر وفي أيام المواسم، وفي بعثهم الرسل والأمراء والحكام بذلك إلى البلاد، فشتان بين دينكم ودين الرسل عليهم السلام.

ويقال لهم: من أين علمتم أنّ جميع ما ذكره الله عزَّ وجلَّ من العهود والأيمان إنَّما هو عهدكم هذا الذي [54ظ] تأخذونه على كتمان كفركم؟ وادعائكم للدين، وصاحب العهد والمواثيق الذي شرع أخذه والتحذير من مخالفته، ومن الذي وقّفكم على ذلك؟ وما أنكرتم أن يكون جميع ما ذكره الله عزَّ وجلَّ من العهود والأيمان إنَّما هي مواثيق وعهود مأخوذة على إعلان الحق وإظهاره لا على إبطانه وكتمانه، وعلى ما جاءت به الرسل عن الله سبحانه في إظهار الدين وبيانه لجميع المكلفين؟ فما الحُجَّة على أن ما ذكره الله سبحانه من الأيمان والعهود هو عهدكم ويمينكم؟ فإن راموا إقامة حُجَّة على ذلك من ناحية ضرورة العقل ودليله لم يجدوا إليه طريقا، وإن قالوا: بقرآن أو سنة ثابتة عن الرسول صلى الله عليه لم يقدروا عليها. وإن قالوا: الإمام صاحب الزمان وَقّفَنا على أنَّها أيماننا وعهودنا، فقد مرّ جواب هذا بما يغني عن رَدّه، ولا أصل لصاحب زمانهم، ولو كان ثابتا لكان المُخْبِر لهم عنه بذلك كاذبا، والرافضة بأسرهم يقولون: إنّ صاحب الزمان قد نصَّ على كذب الباطنيَّة في جمع ما يدَّعونه عليه، وأنَّهم أهل كفر ومخاريق وتلاعب بالدين فبطلت دعواهم.

باب ذكر الدلالة على سقوط يمينهم على كل حالف بها من المسلمين وأنَّه غير لازم له شيء ممَّا حلّفوه عليه ووصف وجوه المخرج منها

فأول ما نقول في ذلك: إنه يجب على كل حالف لهم بهذه اليمين أن يعلم أنَّها مَخرقة منهم، وأنَّهم ما حلّفوه بالله تعالى الذي نعبده [55و] ولا برسله الذين بعثهم، وأنَّه ما اتفقت قط يمين الحالف والمستحلف على نية انعقدت بينهما، وإنَّما يحلّفونه بغير الله عزَّ وجلَّ وبغير عهوده ومواثيقه التي أخذ بها أنبيائه ورسله، وذلك أنّ الله سبحانه – الذي يحلف به المسلم ينعقد يمينه عند الحلف به — هو: الفرد القديم الخالق العالم الذي لا ثاني له ولا شريك معه، والمُتفرِّد بالقدرة على اختراع الأعيان وجميع ما في الأرضين والسموات، والقادر على كشف الضُرِّ والبلوى وتجديد الإنعام وباعث الأموات ومرسِل

الرسل ومنزل الكتب، الذي ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِير﴾ [1] الذي ليس بجسماني ولا روحاني، ولا مُجانس لشيء ممَّا في العالَمين العلوي ولا السفلي.

وهم إنَّما يحلّفون مَن يحلّفونه «بالثاني» الذي إليه تركيب الصور وتأليف البشر، وجميع ما خلقه «الأول» على قول بعضهم، أو «بالثاني» الذي خلق جميع العالم، وهو غير الله القديم السابق له، ولا «الأول» عندهم ولا «الثاني» باعث الرسل بوحي مع ملائكته، ولا منزِّل للكتب ولا آخذ لعهد على نبيٍّ -بما سنشرحه من بعد في حقيقة قولهم في النبوات- وإذا كان ذلك كذلك فما اتفقت قط نية الحالف والمستحلِف منهم على محلوف يعرفانه ولا يقِرّان به ويتفقان على وجوده وصفته، وإذا كان كذلك ثبت أنّ هذه اليمين غير منعقدة ولا لازمة.

وشيء آخر أيضًا يدلّ على أنّ هذه اليمين غير لازمة ولا منعقدة وهو: أنّ من أُخِذت عليه لا يكون بقوله: أخذتُ [55ظ] على نفسي عهد الله وميثاقه وذمته وذمة ملائكته ورسله إلى قوله: وأشد ما أخذ الله سبحانه على جميع النبيين والملائكة والمرسلين والمؤمنين من عهد وميثاق وأجله إلى هذا أجمع، متعاهِدا بذلك العهد ولا موافِقا ولا آخِذا له على نفسه؛ لأنَّ الله تعالى وملائكته ورسله لم يعاهدوا هذا القائل على «أخذتُ على نفسي»، ولا هو عاهدهم، ولأجل أنّ عهد الله وعهد ملائكته ورسله وميثاقهم لا يجوز أن يكون عهدا للقرامطة المشركين بالله، ولا يكون أيضًا لهذا القائل -أخذت على نفسي- ولا فصل بين أن يقول: أخذت على نفسي عهد الله وميثاقه وهو لم يعاهده ولم يواثقه عليه وبين قوله: أخذت على نفسي فضل الله ونعمته، وهو لم ينعِم ولم يتفضل عليه، في أنّ يمينه بذلك غير منعقدة.

فأمَّا قولهم فيها: أنّك تَستُر جميع ما سمعته وتسمعه وعرفته وتعرفه من أمور ولي الله الذي عرفته وعرفت إشارتي إليه. فإنَّه جهل عظيم وبَلَه شديد؛ لأنَّ الحالف لا يعرف ولي الله الذي يذكرونه ولا يعرف أنّ إشارة المستحلف له إشارة إلى ولي الله وأنَّه قائم موجود، لأنَّه لو كان يعرف ولي الله هذا الذي يدّعونه ويعرف أنّ إشارة المستحلف إشارة إليه أو إلى شخص وشيء معين، لما احتاج بعد إحلافه إلى أن يُعرِّفوه وليا لله، قد عرفه وتبيّنه قبل العهد والميثاق، ويجب أن يعلم وجوب الحلف وما يستحقه هذا [56و] الولي في نفسه وفي عقد دينه إلى جميع أبوابه ودعاته وحججه وأصحابه، ولايُستغنى بالعلم به عن أن يكون مستحلَفا عليه وروحه لداع له، وهذا من عظيم جهلهم. فإن عادوا يقولون: إن المستحلَف

---

1 سورة الشورى:٤٢/ ١١.

غير عارف بولي الله قبل بذل العهد وقَبل تعريفنا له إياه، ولا عارف بأنّ إشارة المستحلِف له إشارة إلى من يعرفه، وجب أن يكون قول المستحلف: إن ما سمعتَه وتسمعه من أمور ولي الله الذي عرفته وعرفت إشارتي إليه، كذبٌ وباطل وهَذر من القول، لأنَّه لا يعرفه ولا يعرف أن الإشارة، إشارة إليه، فثبت أن اليمين أيضًا غير منعقدة من هذا الوجه.

وكذلك متى عرف القائل في قوله: أخذتُ على نفسي عهد الله، أنّ ما عاهدتموه له على كتمان أمره وما سمعه منه ليس بولي لله سبحانه ولا ولي لهذا الولي ولا هو موجود في العالم، لم يلزمه اليمين والوفاء بما عاهدتموه عليه، إن كانت اليمين معقودة على ثبوت هذا الولي لله ووجوده، فإذا ثبت أنَّه غير ثابت ولا موجود بطَلت اليمين ولم تنعقد، ولم يلزم الكاشف لشرككم مع الحلف بها حنث على وجه، وهذا بيِّن لا إشكال فيه.

ويقال لهم أيضا: إنّ الله سبحانه قال: ﴿ وَإِذۡ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكۡتُمُونَهُۥ فَنَبَذُوهُ وَرَآءَ ظُهُورِهِمۡ ﴾[1] فأخبر تعالى أنَّه أخذ الميثاق على الناس على إظهار [56ظ] الحق وإعلانه وتبيانه، وهم يأخذونه على تعميَتِه وكتمانه، فعهد الله سبحانه الذي أخذه على من ذكرتم غير عهدكم، وما أخذه عليه غير ما تأخذونه على مستجيبكم، فكلّ هذا يدلّ على تمويهكم.

وفي الجملة: فقد عُرِف أنَّكم لا تقرون بالله ولا برسله ولا برسول له مبعوث ولا بعهد وقول مأخوذ ولا بكتاب منزل؛ وإنَّما تُوردون ذلك على العامة حيلة عليهم وتوطئة لاجتذابهم إلى كفركم، فإذا لم يكن لِما حلّفتم به أصل عندكم فيمينه على أصولكم باطلة غير منعقدة.

فصل: ومن أوضح الدلالة على أنَّه لا يلزم الحالف بهذه اليمين حنثٌ، وإن أظهر سرهم وكشف للناس كفرهم

أنَّهم إنَّما سيحلّفونه على ستر جميع ما سمعه ويسمعه وعرفه ويعرفه من أمر ولي الله وصاحب الزمان القائم المتم، الماحي شريعة محمد صلى الله عليه والناسخ لها ومقيم القيامة وصاحب الثواب والعقاب والجنة والنار، فإذا عقدوا اليمين بينهم وبين الحالف على ذلك وعَلِمنا نحن وكلّ مسلم بواضح الأدلة كَذِبَهم على الله سبحانه وأنَّه لا ولي لله هو الذي ذكروه، وأنَّه لا قائم في الزمان صفتُه ما

---

1 سورة آل عمران: ٣/ ١٨٧.

ينعتونه ويعتقدونه فيه؛ وجب لا محالة أن لا تَنعَقِد هذه اليمين لأجل أنّ اليمين التي يصحّ الحنث فيها والتزام العقد على أمر ثابت؛ لأنَّ العقد لا بد في صحته مِن أن يَنعَقد [57و] على شيء يتعلق به ويكون عقدا عليه، فإذا ثبت أنَّه ليس لله ولي، ولا قائم هو، صاحب زمان وماحي شرع محمد صلى الله عليه وسلم ومتمّ لدوره الذي يدّعونه ومبدِّل لشريعته، فقد صحّ وثبت نفيُ هذا الولي وبطلانه، وأنَّه لا أصل له، ووجب أن لا تنعقد هذه اليمين بحال، وأن لا يلزم كاشف سرِّهم بعد بذلها لهم حنثٌ على وجه، وأن يكون في حلفه هذا بمثابة مَن حلف بهذه اليمين على أن لا يأكل ما في هذه السلّة ولا يشرب ممَّا في هذا الكأس؛ وأشار إلى سلّة وكأس لا طعام فيها ولا شراب، في أنّ يمينه هذه لا تنعقد بحال.

فإن قال قائل: فلِم لا يلزم المستحلِف بقوله في اليمين: وذَكَر الولي الذي أنا اعرفه وأدلّك عليه. مبيّنا لما ينعقد عليه من اليمين لأنَّه لمّا قال له: من سرّ وليّ الله صاحب الزمان الذي أنا أعرفه وأدلك عليه.

قيل له: إنَّما لم يصحّ ذلك ولم يجب عليه لأجل أنّنا قد علمنا بواضح الأدلة أنَّه لا أصل لثبوت ولي الله هذا، ولا يمكن مع قيام الدليل على نفيه وعدمه وجود عِلمٍ المستحلف به ولا إقامة دليل عليه، بل العلم بوجوده وإقامة دليل على ثبوته، باطل محال، لأجل أنّ العلم والدليل والخبر الصدق تابع عند جميع أهل التحصيل والعلم للمعلوم والمدلول عليه والمخبر عنه. ومعنى قولهم: إنّ هذه الأمور تابعة لمتعلقاتها: أنَّه لا يصحّ أن يعلمه المستحلَف في وجود ولي الله وصفته ما يدّعون دون أن يكون [57ظ] ذلك الولي ثابتا موجودا، ولمّا لم يكن كذلك لم يصحّ أن يعلم ثبوته. وكذلك فإنَّه لا يمكن إقامة دليل على وجود معدوم ليس بموجود، وكونُ الخبر عن وجود المعدوم صدقا، لأنَّ العلم والدليل والخبر الصدق في حقِّ جميعه أن لا يتعلّق بالمعلوم والمدلول عليه والمُخبر عنه إلَّا على ما هو به، ومتى لم يكن تعلُّق كل شيءٍ من ذلك على ما تعلق به العلم والدليل والخبر، صار الاعتقاد لذلك الأمر جهلا، والدليل عليه باطل، والخبر عنه كذب. وإذا كان ذلك كذلك كان قول المستحلِف على أنّ: «ولي الله الذي أنا أعرفه وأدلك عليه» كذبٌ منه وجهل وخبر لا يصحّ أن يعلمه هو ولا غيره، ولا أن يقوم عليه دليل وبيان، وأنّ اليمين غير منعقدة على أمر معلوم ولا تعلّقت به.

فإن قال قائل: ما أنكرتم أن يكون المستحلِف إذا قصد بقوله: ولي الله وصاحب الزمان؛ إلى إنسان وشخص يعتقد هو فيه وجوده وكونه بالصفة التي يصفه بها، فقد انعقد استحلافه لاعتقاده

لوجوده، وأن تكون يمينُ الحالف لأجل ذلك منعقدة به ومتعلقة عليه، وأن يكون ما علمتموه أنتم: من أنَّه لا ولي لله سبحانه ولا أصل لوجود ما اعتقده، موجبا لكون هذه اليمين غير حلف ولا منعقدة.

يقال له: إنَّ قصْد المستحلِف إلى ذلك واعتقاده إن كان يعتقد وجود إمام وولي لله هذه صفته لا يوجب كون اليمين [58و] منعقدة إذا كان لا أصل لما اعتقده ولا حقيقة له، كما أنَّه لو حلف بجميع هذه الأيمان على أن لا يبيع ما في هذا البيت أو ما في هذا الصندوق وأن لا يشرب ما في هذا الكوز، ولا شيئا ثابتا موجودا في هذه الأوعية، لم تنعقد يمينه وليس قصْد المستحلِف إلى ذلك واعتقاده له بموجب لثبوت ما اعتقده ووجوب ما قصده، واليمين متعلِّقة بوجود وليّ الله هو بعينه ولا وليّ لله صفته ما قالوه، فثبت ما قلناه.

فهذا يدلّ على أنّ الحالف إنَّما حلف على سَترِأمر ولي الله وأمرُه الذي هو صاحب الزمان، فإذا صحّ بالدليل أنَّه لا حقيقة للولي الحالف عليه ولا أصل له، لم تنعقد يمينه على شيء، وصار بمثابة من حلف بهذه الأيمان على أن يلبس الثوب الذي في هذا التّخت ولا ثوب فيه، في أنّ يمينه ليست بمنعقدة على شيء.

وإن قال قائل: ما أنكرتم أن يكون يمين المستحلَف على كتمان سر صاحب الزمان القائم ولي الله إذا لم يكن بصفة ما تدّعيه القرامِطة المُستحلِفة على ذلك منعقدة، كما أنَّه مَن ليس له في البيت عبد رومي أبيض إذا قال لغيره: قد بعتك عبدي الأبيض الرومي، وهو في البيت بكذا وكذا، وقال من يقاوله: قد اشتريتُ وقبلتُ انعقد البيع بينهما على العبد وإن لم يكن أبيض ولا روميا [58ظ] بل أسود وزنجيا، ولم [يؤثر][1] اختلاف وصف المعقود عليه بتمام العقد وإبرامه.

يقال له: لا يجب ما قلتَه، والفصل بينهما – لو سلِّم صحة هذا البيع وانعقاده - أنّ العاقد على العبد الذي في البيت إنَّما أوقع العقد علي الشخص والعين الذي في البيت، وهناك عين قائمة ثابتة، فإذا وقع العقد عليه انعقد على شيء يتعلق به البيع، ولم يَخِلّ عدم الصفة بوقوع العقد على العين، وإن لم يكن بصفة ما ذكره البائع، لو لم يكن في البيت عبد أصلا أسود ولا أبيض ولا عين قائمة، فقال: قد بعتك عبدي الأبيض الذي في البيت لم ينعقد بينهما بيع، إذ لا عين هناك يقع عليها العقد.

1 في الأصل «يصر» أو «يصير» ولعل المثبت هو الصواب.

وإذا كان كذلك وكان المستحلِف من هؤلاء الكفرة الجهال إنَّما يستحلِف على كتمان سرّ وليّ الله صاحب الزمان وناسخ شريعة محمد صلى الله عليه، وذكر أنَّه الذي يعرفه ويدلّ المستحلَف عليه، فقد ثبت أنَّه لا ولي لله سبحانه ولا صاحب زمان ولا حقيقة لما حلف عليه، وجب أن لا تنعقد اليمين، ولا يؤثر في صحة انعقادها قول المستحلِف: وولي الله الذي أعرفه وأدلك عليه، لأنَّه لا يعرفه ولا حقيقة له ولا يصحّ أن يدلّ عليه هو ولا غيره من ملك ولا بشر، بل لا يصحّ أن يدلّنا الله سبحانه؛ لأنَّه محال في صفته تعالى أن يدلّنا [59و] على وجود معدوم لا أصل له؛ لأنَّ الخبر عن ذلك كذب، وما يوصف بأنَّه دليل عليه هي شبهة ليست بدليل والله يتعالى عن ذلك.

وبذلك أنّ اليمين على كتمان سر هذا القائم الذي لا حقيقة له؛ إنَّما هو بمنزلة قول القائل: بعت الثوب الذي في هذاالسّقَطُ والتخت، ولا ثوب فيه أصلا، فإنَّه لا بيع ينعقد بهذا القول على ما ليس هو موجودا، فبطل ما توهّموه.

فصل: [المتابعة في رد يمينهم]

فإن قال قائل: ما أنكرتم من وجوب انعقاد هذه اليمين لأجل أن المستحلَف بها إنَّما استُحلِف على ستر ما يسمعه ونلقيه إليه، ونقف من جهته عليه، فيجب أن لا يؤثر في صحة انعقاد اليمين إضافةُ ما استُحلِف على ستره إلى ولي الله وصاحب الزمان؛ الذي لا حقيقة ولا أصل له.

قيل له: لا يصحّ انعقاد هذا الحلف لأجل أنّ الحالف إنَّما حلف على ستر ما سمعه ويسمعه من سرّ وليّ الله وصاحب الزمان، وعلى ذلك قَصَد الحلفَ، فإذا ثبت أنَّه لا ولي لله ولا صاحب زمان، وأنَّه لا سر لصاحب الزمان وصاحب الزمان غير ثابت ولا موجود لأنّ السرّ لا يكون سراً لوليّ الله معدومٌ غير معلومٍ، وكذلك لا أولياء له ولا أصحاب ولا أولاد ذكور ولا إناث ولا حججاً ولا دعاةً ولا أبواب، ولا أمراء لهم بدين ولا سر ستر أو انكشف ولا يصحّ لهم عيش ولا حياة، فلمَ يجب انعقاد يمين على ستر دين لهذا [59ظ] الولي وأولاده، ولا شيئ منه بل كله كذب وزور وخلافٌ باطل لا حقيقة له، ولا أمر ينعقد الحلف عليه.

فإن قال قائل: ما أنكرتم من انعقاد هذه اليمين لأجل أن المستحلِف بهذا من الدعاة وإنَّما استحلف على كتمان ما سمعه المستجيب، وقد قال له فيها: وعلى أن لا تظهر ما تقف وأوقفك عليه بوجه من الوجوه، وسبب من الأسباب، ولا تنطق به لسانك ولا تحرّك به رأسك ولا تكتبه بيدك ولا

ترمز عليه رمزا ولا تدلّ عليه ولا تكنيّ عنه كناية تكون تعريضا به، فيجب إذا كتب به وأظهره أن يلزمه الحنث.

قيل له: لا يحنث بذلك؛ لأنَّه علّق ذلك أجمع بأنَّه ستر سر ولي الله ودينه؛ لأنَّه قال في ذلك: ولا تدلّ على شيء ممَّا أُطلعك عليه من أمور الدين وأمور صاحب الزمان الذي أنا أعرفه وأدعوك إليه وأدلّك عليه، ولا تكشف ذلك ولا تُطلع أحدا على شيء من ذلك. فوجب إنَّما حلّفه أن لا يكشف ما يلقيه من سرّ صاحب الزمان وأمره، فإذا لم يكن لصاحب الزمان حقيقة ولا وجود فلا سر له، كما أنَّه لا أولياء له ولا أزواج ولا حجج ولا أبواب.

وإذا كان كذلك فقد بان أنّ هذا حلف غير منعقد بشيء، ولا يصحّ الحنث ولا البرء منه، فوجب لأجل ذلك أن لا يحنث الحالف بها إذا أظهر ذلك وأذاعه وعلى أي وجه أظهره، وكيف دلّ عليه وبأي طريق أخبر من قول أو كتابة أو رمز أو اشارة وسائر الوجوه التي ذكرها [60و] المستحلِف في استحلافه، وما لم يذكره أيضًا منها، ولا يحنث بتعيين كل شيء ممَّا استحلف على ترك الزيادة عليه والنقصان منه سواء عيَّن ذلك في سرّ أو علانية، وأن لا يحتاج في كشف ذلك إلى إذن ولي الله الذي لا حقيقة له ولا وجود ولا أمر ولا تصرّف فيما يحصل له ويكتسبه، وأن لا يحنث بتصرّفه فيما لم يأمر به ولي الله الذي ليس بمخلوق ولا موجود ولا أُذن له ولا نطق ولا سكون ولا حركة، ولا يحنث أيضًا بإظهار سر ما حلّفه على ستره من تأويل كتاب الله عزَّ وجلَّ وتأويل جميع الذي جاء بها أنبياء الله على الشرائط التي في هذا العهد؛ لأنَّ تأويل ذلك أنّ الذي أُحلف على كتمانه هو تأويل وليّ الله صاحب الزمان الذي أخذ ظاهره من الناطق ووكّل تأويله إليه، وأنَّه يعلم بافاضة الروحاني ذلك على قلبه وقلوب النطقاء، وكل هذا باطل لا أصل له ولا حقيقة، واليمين وقعت على كتمان تأويل ولِيٍ لله هذه صفته، وذلك باطل لا حقيقة لليمين، فلم يلزم حنث بإظهار تأويلاتهم التي يُلقونها إليه ويستفسدون بها ضعفاء المسلمين وغيرهم من المِلِّيِّنَ؟ بل يجب عليه كشف ذلك، وبيان العلم به على ما نُنبِّه من بعده.

فصل آخر: [في متابعة رد يمينهم]

فإن قال قائل: ما أنكرتم من وجوب انعقاد هذه اليمين ولزوم [60ظ] الحنث فيها بترك المستحلَف الوفاء بما استُحلف عليه؛ لأجل أنّ المستحلِف إنَّما يستحلفه على الوفاء بذلك بقوله: أخذت على نفسك أن تفي بهذه الأمور التي أستحلِفك عليها، وتؤدي الأمانة فيها وتحفظها ولا تفشيها ولا

تظهر شيئا من هذا العهد والميثاق الذي عقدته عليك، وكتمان سرّ وليّ الله في حياتي ولا بعد وفاتي على جدٍّ ولا هزل ولا غضب ولا رضا ولا سبيل قهرٍ، ولا على جهة عليَّة، ولا تأمل نفع ومنزلة، ولا خوف ضربٍ ولا عقوبة، حتى تلقى الله سبحانه وقد سترتَ هذا العهد وحفظته على الشرائط أيضًا التي بيّنتها لك وأبينها لك، ومن حلف على ذلك بعد الخبر بما حلف عليه وَخبّره به، وهذا أمر ثابت من عقد الحالف به، فيجب الحنث بالخلاف عليه.

يقال له: قد بيَّنَّا من قبل أنّ قوله له: أخذت على نفسك أن تفي بهذه الأشياء، ليس بحلف منه، لأنَّ قوله: أخذت على نفسي ليس يكون حلفا أو يمينا بمثابة قوله: وبالله وتالله وما جرى مجرى ذلك من ألفاظ الأيمان، وإذا لم يكن ذلك كذلك بطل أن يكون عقد يمين يجب الحنث فيها أو كفارةٌ أو غير ذلك، فلم يلزم به الوفاء بكل ما حلف عليه أو شيء منه، حيث لم يلزم به شيء في حكم الدين، وقد بيَّنَّا أيضًا من قبل أن العهود التي أخذها الله سبحانه على عباده ما أخذها على العبد الحالف فلم يلزمه حنثه بالمخالفة فيما حلف عليه، وبعد فإنَّه [61و] لما أحلفه على الوفاء بذلك وستْره وكتمانه إذا دلّ عليه أجمع شرط أنَّه دين الإمام، يتعلّق بأمره وأمور أوليائه ومناصحته لهم فيما يلزمه، وقد بيَّنَّا أنَّه لا ولي لله هو ذلك ومَن له تجب مناصحته فيه، فلم يجب لذلك انعقاد هذه اليمين بكلّ حال، وعلى أنَّها لو انعقدت وجب الحنث فيها للزم[1] الإظهار لذلك وترك الوفاء به لأجل ما نصفُه من بعد، فبطل الجزع من مخالفة هذا العهد من كلّ وجه.

وإن قال قائل: ما أنكرتم مِن وجوب عقد هذه اليمين ولزوم الحنث لمخالفته؛ لأجل قول المستحلِف: وعليك كلّ عهد وميثاق أخذه الله سبحانه على أنبيائه ورسله وملائكته وأوصيائه أن تمنع عن ولي الله وعني وسرّ ما تعلمه من العلم، وأعلمه المستحلِف أنَّه منهم بنسب أو سمّاه لهم، أنَّه يجب عليه أن يمنع عنه بما يمنع به عن نفسه حسب ما استحلفه وأكّده عليه في هذا الفصل من اليمين؛ لأنَّه إذا خالف ما حلف عليه وكشف سرّهم وأوقف الناس على ذلك وعلى إلحادهم؛ وكُفْرهم ومَن يوافقهم على ذلك وعلى ما أوجبه الله سبحانه عليهم فقد أعان عليهم ولم يمنع منهم بما يمنع عن نفسه، وذلك مخالف لما حلف عليه وعقد يمينه به.

1 في الأصل «للزمها» الصواب ما اثبته.

فيقال له: لا يلزم ذلك حنث إن نوى الحالف «الخبر» عن [61ظ] أنَّه قد ألزم نفسه ذلك قديما، فقيل هذا الوقت؛ لأنَّه لم يلزم نفسه شيئا من ذلك قبل هذا الوقت وحلّ ذلك محلّ قول القائل: أقسمت بالله، وهو يعني الخبر عن أنَّه كان أقسم به، فلم يكن منه ذلك يمينا، فإذا نوى ذلك وأراده لم يكن قوله: أقسمت بالله، يمينا وحلفا، وكذلك لو قال: أقسم بالله، وهو يريد الوعد أنَّه حلف به في المستقبل، لم يكن حالفا، وكذلك إذا قال: عليّ عهد الله، يعني بذلك أنّ عليّ عهد قبل هذا، وإن لم يكن لله عليه عهد من قبل ولا أخذ عليه ميثاقا، لم يكن قوله: لله عليه عهد من قبل،ولا يأخذ عليه ميثاق،لم يكن قوله هذا يمينا وحلفا، فكذلك لو نوى بقوله: عليّ عهد الله وميثاقه لازما لي -وهو يعني لزوم عهد وميثاق- أن أطيعه وأعبده ولم ينوِ بذلك حلفا ويمينا لم يكن حانثا بذلك، فهذا وجه التخلّص من اليمين إن نواها الحالف، ولا يلزم الحنث بذلك إن أظهر سرّهم من وجه آخر لأجل أنَّه قال: أخذت على نفسي عهد الله وكلّ عهد وميثاق أخذه على أنبيائه ورسله من عهد وميثاق لازمٌ لي، كان بذلك ملزما لنفسه مثل ما أخذه الله سبحانه من العهود والمواثيق على أنبيائه ورسله، وهذا القول أيضًا ليس بصحيح ولا صدق [62و] لأنَّ ما أخذه الله على أنبيائه ورسله من عهدٍ وميثاق لا يصحّ أن يكون لازما لهذا الحالف، كما لا يجوز أن تكون أيمان غير أنبياء الله سبحانه من سائر الناس التي لم توجد عليه أيمان له، وكما لا يجوز أن تكون أيمان زيد التي حلف بها أيمانا[1] لعمرو التي لم يحلف بها ولم توخذ عليه، ولا أن تكون لازمة له بأن يلزمها نفسه، وإذا كان كذلك لم ينعقد عليه بذلك يمين يلزمه فيها حنث، ويجب إذا ثبت ذلك أن لا يلزمه أيضًا حنث أن يستر عن وليّ الله ما أصابه من مال وما يصيبه، وأن يصرفه فيما يريد من غير إذن ولي الله فيه، لأنَّه لا ولي لله صفته ما قالوا، يأذن له في ذلك، وإن أصل هذا القول ليس بيمين ولا حلف منه، ولأنَّه حلّفه على استئذان وليّ الله فيما وصل ويصل إليه لأنَّه حقّ للإمام، وأنَّه أولى به وأحقّ، وقد ثبت بأنَّه ليس بحقّ للإمام ولا له إذن فيه، وثبت أيضًا أن لا إمام ولا ولي في وقت له أن يأذن في ذلك أو في شيء سواه، وأنّ ذلك ليس بصحيح فتنعقد عليه اليمين.

فأمَّا إحلافه على أن ينصح لوليّ الله وأصحابه ولا يخونهم في رأي وتدبير ولا يعدل عن نصحهم ونصحه في ذلك، فإنَّه يلزم كشف سرّه وإظهار دينه وحثّ الناس على ما هم عليه ليأخذوهم بالرجوع عنه والتوبة منه، ويحذِّرو من متابعتهم لأجل انكشاف سرِّهم والدعاء إلى [62ظ] ترك دينهم وإبعاد

1 في الأصل «ايمان» والصواب ما اثبته.

الناس عن مذاهبهم والمطالبة لهم بالتوبة عن ذلك، هو النصح المحض، إذ كان ذلك خلاصهم ونجاتهم من عظيم سخط الله عزّ وجلّ وأليم عذابه، وحطّ أوزارهم، وهو أعظم منفعة لهم من سرّ دعوتهم وكتمانها عليهم. والمعونة لهم على ما هم عليه من شديد دينهم وتقوية أمرهم، وإدخال الضعفاء في دعوتهم هو الغشّ العظيم لهم والإضرار بهم وترك النصح لهم، هو الموجب للعنة الله لهم وسخط الله عليهم، وذلك من أكثر المضارّ، فلو كان أخذ عهود الأنبياء على نفسه التي أخذها الله عليهم لازمةٌ لَلَزمه بذلك نصحهم وترك غشهم، وأن يفشي لذلك سرّهم ويكشف باطنهم؛ لأنَّ ذلك نهاية النصح لهم، وترك ذلك هو غشهم، لما بيَّنَّاه من سوء عاقبتهم، ولأنَّ مطاوعتهم على أمرهم أقوى لهلاكهم، وفيه تعريضٌ لسفك دمائهم ووقوع النّكال بهم وما يوجب ترك قبول توبتهم وتعجيل إقامة الحد عليهم، إذا ظهر السلطان على دينهم، فصار في ترك إفشاء سرهم إضرارٌ بهم في الدين والدنيا، وتركُ النصيحة لهم، فبان بذلك أنَّه لا يجب التزام[1] [هذه] العهود لو كانت الأيمان لازمة على كتمان سرهم والمعونة لهم على إقامة دينهم.

وإذا ثبت بما قلناه أنّ قوله: أخذت على نفسك عهد الله وميثاقه وما أخذ الله على أنبيائه ورسله ليس بيمين ولا يصير يمينا [63و] وثبت أيضًا أن ما وصل ويصل إليه ليس هو بحقّ واجب لمن يقولون له وليّ لله؛ لأنَّه لا وليّ لله هذه صفته، ولأنَّه لو ثبت له وليّ بصفة ما قالوه لم يكن الذي في أيدي الناس مالا له ولا كان أحقّ منهم، فإذا كان كذلك لم يلزم الحالف حنث في إنفاقه فيما يشاء بغير إذنه، فكذلك شأن اليمين لو انعقدت على نصح وليّ الله وأصحابه لم يكن النصح لهم كتمان دعوتهم، بل النصح لهم في الدين والدنيا إظهارها، والتنفير عنهم واجب على الناس، ويحدّثهم بالإقلاع والتوبة من ذلك، وإذا صحّ هذا أجمع لم يلزم المأخوذ عليه هذا العهد تقوله لمستحلِفه ولا تتأوّل عليه في هذا العهد ولا في شيء منه بما يبطله أو يبطل شيئا ممَّا بيَّنته ووصفته عنه؛ لأنَّنا قد بيَّنَّا أنّ يمينه لم تنعقد على عهد الله وعلى أنبيائه، وأنّ العهد غير مأخوذ عليه، ولا يلزمه ذلك بإلزامه نفسه، وإذا لم يكن هذا القول يمينا منعمدة، لم يحتج إلى تأويل ما يخرجه منها، لأنَّها ليست بيمين منعقدة، وإنَّما يحتاج إلى التأويل والاستثناء فيما يصحّ التزام الحنث فيها، وما أخذه على نفسه ليس بيمين، فليس يحتاج في ستر ما وصل ويصل إليه عن الإمام إلى إذن في ذلك؛ لأنَّ حلفه أن لا يستر ذلك، لأنَّه حقّ للإمام، وأنَّه أحقّ به منه،وذلك باطل وكذب [63ظ]؛

1 في الأصل «بالتزام» لعل الصواب ما اثبته.

لأنَّه ليس بحقّ له فضلا عن أن يكون أحقّ به من صاحبه فلم يحتج في ستر ذلك عن ولي الله إن ثبت كما يدّعون إلى الاستثناء، وتأويل من يريد الحنث.

وكذلك فلا يحتاج إلى تأويل لما يزيل عنه الحنث في إظهار سرهم وترك النصح لهم، وإن كشف سرّهم هو النصح لهم، وكتمانه من عظيم غشّهم في الدين والدنيا، ولم يكن لقوله: ولا تتأوّل في ذلك تأويلا يبطل معنى ذلك، فإنَّه إذا ثبتت هذه الجملة لم يلزم المأخوذ عليه هذه اليمين عندهم حنث، ولا إثم ولا شيء أصلا. يقول مستحلِفُه: وإذا خالفت ما في العهد أو شيئا منه وعلمته أو لم تعلمه قد خالفت أو بذكر خلافك ونقضك له، فأنت بريء من الله سبحانه خالق السموات والأرض وما بينهما وبريء من ملائكته[1] وكتبه ورسله وكل وليّ له إلى آخر ما قالوه في هذا الفصل،[2] فإنَّه لا يلزم الحالف بالخلاف فيه وكشف ما أحلفوه على ستره حِنث ولا براءة من الله سبحانه ولا من رسوله صلى الله عليه؛ لأنَّهم إنَّما أحلفوه على أن لا يكشف دين وليّ الله ولا سرّه وسرّ أوليائه وشيعته وأصحابه، وقد ثبت أنَّه لا وليّ لله سبحانه صفته ما ذكروه ولا أصحاب له ولا أزواج ولا أولاد، فوجب أنَّ كشفه لذلك ليس بكشف دين لولي الله سبحانه.

والوجه الآخر أنّ قول القائل: إن فعلت كذا وكذا أو لم أفعل كذا فأنا بريء من الله ومن رسوله، أنَّه لا يكون بريئا من الله سبحانه ولا من رسوله صلى الله عليه فعل ذلك أو لم يفعله؛ إذا كان مع هذا القول والفعل مُثبت لله [64و] سبحانه مُعترف بربوبيته وقِدمه ومخالفته لخلقه، وبأنَّه عبد له ومعترف برسله والإيمان بنبوّتهم ووجوب موالاتهم وتعظيمهم، وكيف يكون بريئا من الله سبحانه ومن رسوله صلى الله عليه وسلم من يعتقد ذلك فيهما ويعلمه من حالهما وصفتهما؟ ولعله أن يكون في الفقهاء من يقول: أراد بهذا القول، الحلف واليمين بالله سبحانه فعليه كفارة يمين، على بُعد هذا، لأنَّ البراءة ليست بحلف بالله عزَّ وجلَّ، فثبت أنَّه لا يصير بإظهار ما أخذوا عليه ستره بريئًا من الله عزَّ وجلَّ ومن رسوله ولا من حول الله وقوّته، وكذلك فلا يكون الفاعل لشيء ممَّا أمر أن لا يفعله إن فعل شيئا ممَّا حلّفوه أن لا يفعله، ناقضا للعهد المأخوذ عليه؛ لأنَّهم إنَّما أخذوا عليه عهد الله وميثاقه، وأخذ ذلك على نفسه وفعل ما يفعله على أنّ كتمان ما يكتمه وترك ما يتركه منعقد بشرط وهو: كون ذلك مضافا إلى وليّ

---

1 في الأصل «ملائكة» لعل الصواب ما اثبته.

2 في هامش الأصل ما نصه: «وقد خالفت أو يقول [...] ولم يضع الناسخ مكان ادارج هذا اللحق المصحح.

الله وإلى أصحابه وحججه وأبوابه، فإذا لم يكن لله وليّ لم يصحّ وجوب هذا الشرط إلَّا بوجود وليّ لله يضيف جميع ذلك إلى دينه ورأيه ونصحه وغشّه وحقّ الواجب له، وثبت بأنَّه لا ولي لله سبحانه، وجب امتناع نقض الحالف لهذا العهد بفعل أو ترك ما ليس بدين لوليّ الله سبحانه ولأصحاب أولياء الله، وزال الحنث عنه بمخالفة كلّ شيء ممَّا حلّفوه عليه إذا لم تكن هذه الشريطة فيه [64ظ].

فأمَّا إحلافهم له على أن يمنع عن وليّ الله بما يمنع به عن نفسه، فإنَّه لا يكون بكشف سرّهم وإعلام الناس بما هم عليه، غير مانع عنهم وعن وليّ الله بما يمنع عن نفسه؛ لأنَّ عقد هذه اليمين -لو كانت يمينا منعقدة- إنَّما هو على أن يمنع وليّ الله وأبوابه وأصحابه بما يمنع به عن نفسه، من ظلم من يريد ظلمه والتعدّي عليه بما يدخِله عليه من المكاره والآلام، وليس تنعقد هذه اليمين على أن يمنع نفسه من أن يفعل فيها ما يجب عليه، ويلزمه ترك الامتناع منه من إقامة حد عليه واستيفاء قصاص منه وإلزامه غرم تَلَف وأرش جناية وبيع ماله على قضاء ديونه، لأنَّه لا يلزمه ويجب عليه التمكين من ذلك أجمع، وترك الامتناع من استيفائه عليه، وإذا كان إنَّما يجب عليه بحقّ هذه اليمين لو كان منعقدة أن يمنع وليّ الله وشيعته وأصحابه بما يمنع به نفسه من الظلم لهم والعدوان عليهم، لم يجب أن يكون بإظهار سرّهم وكشف شركهم وترك المنع من إقامة الحدود عليهم مخالفا لما حلف عليه؛ لأنَّ إظهار سرّهم وإعلان أمرهم وكشف دعوتهم وحثّ الناس على إقامة حدّ الله عزَّ وجلَّ وحدّه عليهم ليس بظلم لهم ولا عدوان عليهم، بل ذلك واجب عليهم وفعله لهم عدلٌ وإنصاف لهم، وإجراء أحكام الله عليهم.

فثبت بذلك أيضًا أنَّه لا يجب بهذا الحلف عليهم الامتناع من إظهار سرّهم، ودعاء الناس إلى العلم بكفرهم وباطلهم، وهذا أيضًا واضح، فثبت[65و] ما قلناه، وثبت بثبوت ذلك أيضًا أنَّه لا يحتاج الحالف لهم بهذه اليمين إلى تعريض أو استثناء في كشف سرّهم ولفت الناس على العلم بسرائرهم؛ لأنَّه إنَّما يحتاج إلى ذلك لو كان ما يفعله من هذا ظلما، وليس هو شرط ما حلف عليه.

فأمَّا إذا كان عدلا عليهم وحسنا وليس هو من باب ظلمهم وظلم وليّ الله في شيء -إن كان له وليا دينه ما يقولون، وحاشا لله أن يكون له وليّ[1] يعتقد ذلك، فإنَّ معتقد ذلك أبعد عن ولاية الله عزَّ وجلَّ وأشدّهم في عداوته وسُخطه وعظيم غضبه- فبان بذلك أنَّه لا يحتاج الحالف في كشف سرّهم إلى طلب استثناء وتأويل يخلِّصه من الحنث ونقض العهد، ونبين هذا أيضًا ونوضحه: أنَّه إنَّما يلزم الحالف

1 في الأصل «وليا» لعل الصواب ما اثبته.

الحنث في هذه اليمين -لو كانت منعقدة- أن يكون ناقضا لها ولعهد الله وميثاقه متي أظهر ما يعلم الحالف ونعلم نحن أيضًا إذا أردنا أن نلزمه الحنث في يمينه أنّ ما أظهر سرّ دين لوليّ الله ولأصحاب وليّ الله وحججه ودعاته وأبوابه، واعتقد مخالفة ما يعلم أنَّه مضاف إلى الله عزَّ وجلَّ، فأمَّا إذا اعتقد إظهار سرهم وذكر ذلك وقصده ولم يعلم أنَّه سرّ دين لولي الله الذي وقع الحلف عليه وعقدت اليمين به، على أنَّه لم يصحّ أيضًا أن يعلم ذلك هو ولا غيره من العلماء؛ لِما قام من الدليل على أنَّه لا وليَّ الله سبحانه هو هذا الذي أحلفوه عليه وعلى كتمان دينه وسرّه، وسرّ [65ظ] أوليائه وأصحابه، فإنَّه لا يكون اعتماد مخالفة ذلك خانثا ولا ناقضا للعهد من حيث لم يجز أن يعلم به، ومُظهر لسرّ وليّ الله وأوليائه وأصحابه، وهذا بيِّن في وجوب زوال الحنث عن كشف سرّهم، وحالف جميع ما أحلفوه عليه أنّ هذه اليمين إن كانت يمينا منعقدة، فإنَّما تنعقد على أن يكون ما أحلف عليه من دين وليّ الله، فأمَّا إذا كانت كفرا وكان ما يدعون إليه وإلى كتمانه وفعل ما يدعون إلى فعله من الاعتقادات وترك العبادات لا يجوز أن يكون دينا لمن هو وليّ لله سبحانه -بل هو دين أعداء الله وأعداء دينه ورسله- فثبت بذلك أنّ مخالفته ليست بمخالفة لدين وسرّ لوليّ الله، بل هو إظهار سرّ لعدو الله، واليمين إذا كانت منعقدة فإنَّما انعقدت على كتمان دين وسرّ مضاف إلى من هو وليّ لله سبحانه، فعلم أنَّه لم يحنث بكشف سرّهم وترك ما أحلفوه على فعله وفعل ما احلفوه على تركه، وهذا أيضًا بيّن لمن تأمّله، وممَّا يبيّن أيضًا هذا، أنْ الذي أحلفوه عليه لا يصحّ فعله ولا تركه ولا تنعقد عليه يمين؛ لأنَّه إذا حلف على أن لا يُظهر سرّ ولي الله وعلى أن يكتم سرّه أو يستأذن ولي الله أو يترك استئذانه أو يعطي وليّ الله أو يترك إعطاءه، لما قام من واضح الدليل على أنَّه لا وليّ لله ولا صاحب زمان صفتُه ما يقولون، واستحال إظهار سرّ له أو ترك إظهار أو فعل استئذانٍ له أو ترك استئذانه أو فعل نصح له أو ترك نصح له [66و] لأنَّ الأفعال والتُّرُك في مثل هذا متعلّقة بوجود وليّ الله وصاحب زمان صفتُه ما ذكروه، فإذا ثبت أنَّه لا حقيقة له لم تنعقد هذه اليمين ولم يكن إظهار ما حلف على كتمانه إظهارا لسرّ وليّ الله، وجرى ذلك مجرى من حلَّف رجلا بهذه الأيمان على أن لا يكشف سرّ ابن النبي صلى الله عليه القائم بعده والحاكم في أمته والوارث للنبوّة عنه ولا يترك نصحه، وعلى أن يمنع منه بما يمنع به نفسه، وإذا عُلم أنّ النبي صلى الله عليه وسلم لا ابن له خلَّفه في الأمَّة وحكم بعده فيها، لم يجب أن يكون هاهنا سرّ أو نصح أوغش[1] لهذا الابن الذي لا حقيقة له ولم يخلق للرسول،

1 في الأصل « سرّا أو نصحا أوغشا » ولعل الصواب ما اثبته.

فكذلك إذا حلف على نصح وليّ الله وصاحب زمان ومبدِّل لشريعة محمد صلى الله عليه، وعلى كتمان دينه وسرّه وسرّ أوليائه -الذين لا حقيقة لهم- وجب أن لا تنعقد هذه اليمين وأن لا يجب بخالفة شيء ممَّا أُحلف عليه فيها حنث وهذا بيِّن لا شبهة فيه.

[الرد على قياسهم اليمين على خبر الواحد]

فصل: فإن قال قائل: إذا كان من دينكم وجوب قبول خبر الواحد والعمل به فيما يتعلق بباب الدين- وإن جاز أن يكون الخبر كذبا وباطلا- وجب أن تقولوا بانعقاد هذه اليمين على المستحلَف، وأن ترجعوا في ذلك إلى الحالف في إثبات وليّ الله، ويرجع الحالف في ذلك إلى المستحلِف، وإنه هو الذي ذكره وأومأ إليه واعتقد فيه أنَّه وليّ لله سبحانه، وإن جاز أن [66ظ] يكون خبره عنه بخلاف مخبِره؛ لأنَّه إنَّما يخبر هو وأهل مذهبه عن مذهب وليّ الله وما يتعلّق بباب الدين وخبر الواحد فمقبولة عندكم فيما يتعلّق بباب الدين، فاجعلوا هذا الباب منه.

يقال له: لا يجب ما قلتَه من وجهين: أحدهما: أنّ من لم يعمل من الأمَّة في باب الدين إلَّا بخبر متواتر يوجب العلم بصحة مخبِره ضرورة، أو بخبر معلوم ثبوته وصدق المخبِر به بدليل قاطع من عقل أو سمع، فقد زالت عنه هذه المطالبة، لأنَّ خبر المستحلِف وأمثاله عن وجود وليّ الله خبر لا يُعلم صدقه فيه، وهؤلاء لا يعلمون في باب الدين إلَّا بما يُعلم ويقطع على صدق المخبِر به.

[شروط العمل بخبر الواحد في باب الدين]

والجواب الآخر: أنّنا إنَّما نقبل بأخبار الآحاد في باب الدين متى غلب على ظنّنا أنَّه صدق، ومتى جوّزنا كون ما يخبِر به الآحاد صدقا، ومتى كان المُخبر به مؤمنا في الظاهر بريئا من فسوق وفجور دون الكفر، فأمَّا أن يوجَب العمل بخبر آحاد نعلم أنَّهم كفار وفسّاق فجار، وأن ما أخبروا عنه كفر وفسوق وخلاف دين الله ورسوله ومضادّ لما نصّ عليه في محكم كتابه عزَّ وجلَّ وجاءت به أنبياؤه، ومخالف لما تقتضيه قضايا العقول وأدلّتها، فإنَّنا لا نوجب قبوله والعمل به؛ بل نوجب ردّه وإبطاله وتكذيب المخبِر به والردّ على الدائن بمتضمّنه إذا كان كفرا، وخبر هؤلاء الدعاة والحجج والآخذين على الناس كتمان هذا الرّجس والكذب، خبر قومٍ قد عُلِم [67و] بواضح الأدلة أنَّهم[1] كفار مشركون، وأنّ حالهم في الكفر أسوأ من حال الفساق ممَّا هو دون الكفر من العصيان، وأنّ ما أخبروا عنه كفر

1 في الأصل «أنكم» لعل الصواب ما اثبته.

وباطل[1] قد قام الدليل على فساده، ولا يجوز قيام دليل على ثبوته وصحته، فلم يَجُز أن نقبل خبرهم عن ذلك، ولا أن تنعقد يمين الحالف على ما قد علم بواضح البراهين أنَّه باطل ليس بصحيح، وإذا كان كذلك بطل ما قاله السائل؛ لأنَّ التزام الحالف بهذه الأيمان بالحنث ممَّا لم يصح إثباته في الدين، ولا يجوز أن يُعمل فيه إلَّا بما يعلم ويقطع على صحته، وإنَّما يجوز أن يعمل بغالب الظنّ في الأحكام الشرعية التي يجوز التعبّد بها ويجوز أن لا يتعبّد بها، ويجوز أن يكون الرسول قد قالها وحكم بها، ويجب مع ذلك صدق رواتها، فأمَّا أن يعمل بغالب الظنّ في أصول الديانات وفيما قطعت النصوص على بطلانه، فليس ذلك من دين أحد، وإحلاف هؤلاء القوم معقود بوجود وليّ لله سبحانه، هو صاحب النّطقاء وصاحب انقضاء دور محمد صلى الله عليه ومبدّل لدينه وشرعه، ومعتقد لإثبات إلهين اثنين، فسقوط جميع الفرائض والعبادات ونسخ الديانات وإطلاق جميع المحرَّمات، وقد عُلم بالأدلّة القاطعة كفر الدائن بذلك، وأنَّه لا يجوز أن يكون معتقد هذا ومدّعيه وليّ لله سبحانه، ولا يمكن أن يكون [67ظ] المخبِر عن وجود وليّ الله يعتقد هذا صادقًا، فكيف يجوز إثبات مثل ذلك في أخبار الرواة لأخبار الآحاد! ولولا جهل من يظنّ أنّ يمينه لازمة. ونظير هذا ما يوجبه الشرع أنَّه لو شهد شاهدان ظاهرهما العدالة بِدَينٍ لزيد على عمرو لقبلنا الشهادة وحكمنا بها إذا ظننّا صدقهما وعدالتهما وجوّزنا كون ما شهدا به حقًّا صدقا، ولوأخبرا وشهدا بأن محمدا صلى الله عليه وسلم دعا إلى عبادة إلهين اثنين أوّل وثان وأنّ لظاهر الشريعة باطنا يخالف الظاهر، وشهدا بأنّ الليل نهار وأنّ النهار المُضيء ليل، لم يجز العمل بشهادتهما ولا قبول خبرهما فيما يُعلم ويقطع على أنَّهما كاذبان فيه وكل هذا يبطل ماظنّه هذا المطالب ويسقطه.

باب ما يمكن التخلّص به من الحنث في هذه اليمين أن لو كانت منعقدة وحلفًا صحيحًا

وممَّا يجب التخلّص به من الحنث في هذه اليمين. -أن لو كانت منعقدة- حتى لا يلزم المخالفة في كلّ ما أحلف عليه حِنثٌ أن يقول الحالف متّصلا بنسق يمينه: إن شاء الله، فإذا استثنى في ذلك بمشيئة الله سبحانه ثم خالف ما أحلِف عليه لم يحنث. ولا يجب أن لا يصحّ استثناؤه إلَّا بكلام مسموع لمن يحلِّفه ومن يحضره، بل إذا قال ذلك خفية قولا يسمعه الحالف ويعلم به ويحرّك به لسانه كان [68و] استثناؤه صحيحا عاملا في إسقاط الحنث عنه، وإن سمعه وحده.

---

1 في الأصل «كفرا وباطلا» الصواب ما اثبته.

ولعلّ من الفقهاء من يقول: إذا حرّك بحروف الاستثناء لسانه كان مُستثنيا وإن لم يسمع هو ولا غيره بكلّ الحروف، وإذا كان ذلك كذلك كان هذا وجها صحيحا في التخلّص به من الحنث في مخالفة ما أُحلف عليه بهذه الأيمان.

ومن الفقهاء من أهل العلم وغيرهم من يقول: إنّه إذا كان المُستحلِف ظالما فيما يُحلِّف غيره، وكان المستحلَف مظلوما بما يحلِف عليه لم تعمل نيّة المستحلِف، وإنّما تعمل وتؤثّر نية الحالف المظلوم، وهو أيضًا قول قوم من السلف. فثبت أنّ المستحلِف من الباطنيَّة لمن يستفزّه ويستغرّه باليمين ظالما له بها من حيث كان مستحلفا له على كتمان ما يضرّه كتمانه، من باب دينه ودنياه، إذ كان قصدهم باليمين أخذ ماله واستباحة حريمه وولده ومطالبته بترك فرائضه، وكان ذلك من أعظم الضّرر عليه في باب دينه ودنياه، فوجب أن يكون مظلوما بفعل ما أحلفوه على فعله، وأن يكونوا ظَلَمَةً له بإحلافه على ذلك، ووجب على الحالف -عند إحلافهم له على كتمان ما ألزموه كتمانه وفعل ما ألزموه فعله- أن ينوي بقلبه أنَّه يفعل بخلاف ما يحلّفونه عليه، إن ساغ ذلك وجاز له فعله، وأن يكتم ما يحلّفونه على كتمانه إن جاز أن يكتم ذلك بلا ضرر عليه في كتمانه في دينه ودنياه، وأن ينوي أنَّه يفعل [68ظ] ما أحلفوه عليه إن كان ذلك ممَّا يجب عليه فعله ويطلقه في الدين وتكون نيته لذلك مؤثِّرة في إسقاط الحنث عنه إذا عُلم أنَّه لا يجوز كتمان ما أحلفوه على كتمانه، وفعل ما أحلفوه على فعله، وأنّ الدين لا يطلقه وأنّ الواجب عليه على حكم الدين ومصالح دنياه أن لا يكتم ذلك ولا يفعل ما أحلف على فعله، وتكون نيّته في ذلك هي العاملة في تخلّصه من الحنث، ولا يمنع من عملها في ذلك قول المستحلِف له وشرطه عليه: أنّ النية في ذلك نيته لا نية الحالف، وقوله في اليمين: والنيّة نيّتي فيما أستحلِفك عليه وبه، دون نيّتك؛ لأنَّنا قد بيَّنَّا أنَّه ظالم له بهذه الإحلاف، وأن الحالف مظلوم ومحلَّف على الظلم، وأنّ النيّة في ذلك نيّته، -إذا كانت هذه حالُه- دون نية مستحلِف عاملة ومؤثرة مانعة عن إعمال نية الحالف، لأجل قوله: والنية فيما استحلِفك عليه[1] وبه نيّتي. وإذا كان ذلك كذلك كان هذا الاعتقاد وهذه النية من الحالف عند استحلافه مخلِّصةً له من الحنث في مخالفة ما أحلف عليه، وليس يُضيَّق على المسلم إذا كان ذلك كذلك، وأراد أن يعرف سرّهم ويداخلهم لكشف باطنهم أن يتخلَّص من الحِنث بما ذكرناه.

1 في الأصل «عليك» الصواب ما اثبته.

باب آخر من ذكر ما يتخلَّص الحالف به مِن هذه الأيمان من الحنث لو كانت منعقدة صحيحة.

فنقول: أنَّه قد علم [69و] أنّ هذه الأيمان منطوية ومشتملة على أمور:

فمنها ما هو دعاوي من الحالف على نفسه بلعنة الله له وإنزال العذاب عليه وبه وإلجائه إلى حوله وقوّته وأمثال ذلك، وهذا ممّا قد اتفق أنَّه لا حنث يلزم به ولا كفارة.

ومنها الحلف بعهد الله وميثاقه، فمن الناس من يرى أنّ ذلك ليس بيمين ولا يلزم به كفارة، ومنهم من يقول[1] يمين يلزم الحانث بها الكفارة باليمين بالله.

فأمَّا الحالف بالبراءة من الله ورسلِه فمن الناس من يرى أنّ ذلك ليس بيمين يلزم الحانث بها كفارة، ومنهم من يقول: هي يمين تكفّر كفارة اليمين بالله، ومنهم من يقول: إن أراد بها اليمين كانت يمينا وإن لم يرد بها الحلف، كانت يمينا كفارتها ككفارة الحنث في اليمين الصيام[2] أو الإطعام أو عتق رقبة أو الكسوة.

وأما الحلف بصدقة ما يملك، فعند بعضهم يلزمه التصدّق بثلث ما يملكه دون جميعه.

فأمَّا حلفه بالحج إلى بيت الله عزَّ وجلَّ، فعند بعضهم أنَّه إنَّما يلزمه أيضًا كفارة يمين، وقال بعضهم: هو مخيّر إن شاء فعل وإن شاء كفّر كفارة يمين.

فأمَّا الحلف بتحبيس دوابّه في سبيل الله، فعند بعض الفقهاء أنَّه لا يصحّ حبسها في سبيل الله عزَّ وجلَّ، ومن صحّح ذلك يقول بحبس الثلث منها، قياسا على أنَّه إذا حلف بصدقة ماله أجزأه التصدّق بالثلث منه.

فأمَّا ما استحلِف عليه من تحريم الحالف نسائَه وأموالَه عليه فإنَّه متى [69ظ] يَنوِ بتحريم نسائه طلاقا فعند أكثرهم، في ذلك كفارة يمين فقط، وإن مضت مدة الإيلاء صار طلاقا، وإن نوى بتحريم نسائه طلاقا لزمه بذلك تطليقة ثانية إلَّا أن ينوي به طلاقا ثلاثا فيكون طلاقا ثلاثا، وقال بعض الفقهاء: يكون بهذا التحريم مُظاهِرا فيلزمه ما يلزم المظاهر، وقال بعضهم: لا يلزمه بذلك يمين ولا حنث ولا كفارة لأنَّه كاذب في قوله: إنّ نسائه وماله حرام لأنَّه حلال له، وقد بيّن تحريم ما أحله الله له.

---

1 في الأصل زيادة « هي ».

2 في الأصل « للصيا» ولعل الصواب ما اثبته.

وقال جملة من الفقهاء: إذا قال: كلّ ما أُحلّ لي فهو حرام ولم ينو به الطلاق لم يحرم عليه بذلك إلّا الطعام والشراب، فإن أكل وشرب لزمه كفارة يمين.

وأما الحلف بطلاق نسائه وعتق ما يملكه من عبيده ونسائه فوجه التخلّص من ذلك: أن يطلّق من حاله مِن النساء تطليقةً واحدة، ويتركهنّ حتى تنقضي وهى: عدتهنّ،فتبين منه بواحدة، ويبيع من يملكه من العبيد والإماء الذي في ملكه وحَلَفَ بعتقهم.

ثم إنه بعد ذلك يحنث في يمينه ويفشي سرّهم ويظهر أمرهم ويخالف كل ما حلف عليه مـمَّا لا يجوز له الدين فعله أو تركه، فلا يلزمه الطلاق الثلاث[1] بيمينه، ويتزوّج من طلّق من نسائه، ولا يلزمه عتق مَن باعه ممن حلف بعتقه، ولا يعود عليه الحنث بعد ذلك إذا تزوّج وملك.

وأما قول مستحلِفهم: وكلّ امرأة لك تتزوّجها في المستقبل طالق، وكلّ عبد تملكه أبدا فهو حرّ، فإنَّ من الفقهاء من يقول: إنّ هذه اليمين لا تلزم الحالف؛ لأنَّه لا يُعمل الطلاق والعتاق [70و] الواقع منه في وقت حلفه في أنَّه ما يتزوجها من بعد، وعتق من ليس في ملكه، فلا شيء يلزمه في قول هؤلاء من أهل العلم، ومنهم من يقول: إنّ ذلك لازم له وعامل في عتاق من يملكه وطلاق من يتزوجه من بعد.

وله المخرج من ذلك على هذا القول وهو إن تزوّج بعد هذا اليمين ويشتري عبدا و يرافع إلى حاكم لا يرى لزوم هذه[2] اليمين له، ويخاصمه في ذلك مخاصمه ويدافعه ويقول مخاصمه إنّ هذه المرأة والعبد ليسا له بزوجة ولا عبد –فإنَّ هذا مـمَّا يجوز أن يخاصم فيه مخاصم– فإذا ترافعا إلى الحاكم الذي لا يرى لزوم ذلك حكم بإبطال لزومه، وجعل الزوجة والعبد عبدا وزوجة له، فبطل ذلك بحكمه، ولا يلزم الحالف طلاق ولا عتاق بالحلف الذي كان منه. لأنَّ رأي الحاكم وحكمُه عند كثير من أهل العلم يبطل كثيرا من الأشياء، ولا فرق بين أن يكون الحالف بذلك عاميّا لا رأي له ولا اجتهاد، أو يكون ممن له رأي واجتهاد في ذلك، وفي ذلك يخالف رأي الحاكم رأيه إذا حكم الحاكم بخلاف رأي الحالف فسقط حكم يمينه ويكون الحكم به على حكم الحاكم دون [70ظ] رأي الحالف، وكذلك يفعل في جميع ماله، وما لاحق له فيه عند بعض الفقهاء، وعند غيرهم أنَّه يجوز أن يخاصم فيه ويرفع إلى الحاكم، فيحكم فيه

1 في الأصل «الثلاثة» الصواب ما أثبته.

2 في الأصل «هذا» الصواب ما اثبته.

برأيه ومذهبه ويبطل بحكمه لزوم ما حلف عليه الحالف، فهذا أيضًا وجه مخلِّص من لزوم الأيمان على ذلك.

وقد ثبت أنّ ما حلف عليه من ستر كفر هؤلاء الملاعين خذلهم الله ممَّا يجب عليه ويلزمه في حكم الدين إظهاره وخلاف ما حلف عليه، ويجب عليه أن يقرّ بما حلف عليه بحضرة من يرى مرافعته فيه إلى الحاكم ويشهد عليه بما أقرّ به وسمعه ويرفعه إلى حاكم يرى سماع البيّنة في مثل ذلك، والحكم بما شهد عنده فيه فيحكم بكفارة يمين فيما يرى أنّ فيه كفارة يمين، ويبطل مالا يرى أنّ فيه كفارة يمين من ذلك، ولا يوجب فيه كفارة ولا غير ذلك، فإذا حكم الحاكم ببطلانه بطل، ولم يلزم به كفارة وإن كانت لازمة في رأي، وهذا بيّن أن لو كانت هذه اليمين منعقدة صحيحة أمكن التخلّص منها بالوجوه التي ذكرناها حتى لا يلزم الحالف طلاقُ نسائه ثلاثا، ولا عتاق عبيده الذين في حباله وملكه،أو طلاق وعتاق من يتزوج به ويملكه في المستقبل، وصدقة جميع ماله.

وقد بيَّنَّا أنَّه إذا كان يرى في الحلف بالطلاق الثلاث وصدقة ماله وبالحج الذي حلف أنَّه يلزمه [71و] به، وبالحلف بالعهد والميثاق كفارة يمين أو حكم عليه حاكم بذلك فالواجب عليه أن يحنث ويكفّر، ويصير بمثابة من حلف ألا يصلي الصلاةَ ولا يصوم الصيام الواجبين عليه أو من حلف أن يقتل نفسا أو يشرب الخمر في أنَّه يجب أن يكفّر عن يمينه، ويأتي الذي هو خير، على ما رُوي عن النبي صلى الله عليه في ذلك،[1] فانكشف بهذا سعة المخرج من هذه الأيمان لمن أشفق من الله سبحانه وخاف الحِنث.

باب ذكر الدّلالة على وجوب إظهار سرّ هؤلاء الملاعين ودينهم -وإن حلفوا على كتمانه- ولزوم الحنث بمخالفة ما أحلفوا عليه.

قد بيَّنَّا فيما سلف أنّ هذه الأيـَمان غير لازمة ولا منعقدة على شيء، من حيث كانت أمانة مضافة على أمور مضافة إلى وليّ الله صفته ما يعتقدونه، ولا ولي لله سبحانه هذه حاله، ثم بيَّنَّا بعد ذلك وجهُ

1 عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من حلف على يمين، فرأى غيرها خيرا منها، فليأت الذي هو خير، وليكفر عن يمينه». صحيح مسلم، كتاب الأيمان، ندب من حلف يمينا فرأى غيرها خيرا منها، أن يأتي الذي هو خير، ويكفر عن يمينه، 3/ 1271، رقم: 1650.

التخلّص من الأيمان والحنث فيها لو كانت لازمة، بالاستثناء فيها متّصل بها وإن لم يسمعه المُستحلِف، وبأن ينوي حين يحلف أنَّه لا يسرّ ذلك، ويفعل ما يحلفونه عليه إن كان ممَّا يحلّ ويجوز فعله، وأنّ النيّة في ذلك نيّته دون نيّة مستحلفه، ثم بيَّنَّا وجوها أخر صحيحة في الخلاص من الحنث في تفصيل أنواع ما اشتملت عليه هذه الأيمان، وأن المخرج [71ظ] واسع بغير وجه، ثم إنا نقول الآن: إنها لو كانت مدة الأيمان صحيحة منعقدة لوجب الحنث فيها، وحثّ الناس على منعهم من إقامة هذه الدعوة ونشرها، وإقامة حدود الله عزَّ وجلَّ عليهم، وإراحة العباد منهم، وتطهير البلاد من كفرهم، والذي يدلّ على وجوب ذلك عليهم: أنّ ما يدعون إليه ويأخذون العهود والأيمان على كتمانه ضرر عظيم شامل عام في الدنيا والدين، للتصريح بإبطال التوحيد والنبوة والرسل والعبادات وإباحة جميع المحرَّمات، ودفع الحق، وإظهار الشرك، وإنكار الثواب والعقاب والجنة والنار، وتصريحهم بتكذيب آيات الله سبحانه ورسله صلوات الله عليهم، وما جاءت به كتبه، ولا شيء في الضرر بأهل الدين في دينهم يزيد على هذا.

وفيه أيضًا عظيم الضرر في الدنيا من استصفاء أموال الناس، واستخدامهم بالباطل، واستباحة نسائهم وأولادهم، وتعجيل الهم والغم ممن يتعجَّلون ذلك منه، إذا علم وبين أنّ ما يطالبونه به من ذلك محرم عليهم وأنَّه مع ذلك إضرار به واستذلال له، وحجر عليه في ماله وحريمه، وظلم له من قوم كفّار، وهذا أيضًا من أعظم الضرر في دار الدنيا، ولا خلاف بين الأمَّة أنّ الله سبحانه [72و] قد أوجب إزالته علينا، فقد وجب كشف سرّ هذا الاعتقاده في الدين للمسلمين وغير المسلمين[1]، وإظهار دينهم والنقض على منعهم من ذلك، وتفريق جمعهم وتوهين أمرهم وتنفير الأمَّة عنهم، بل لا يشك مسلم أن فِعلَ ذلك والتشاغل فيه إذا خيف فوت كشفه والتعرض لمن يعرف ذلك من حاله أوجب من التشاغل بفرائض الصلوات والعبادات لوقتها؛ لأجل عموم الضرر بدينهم وكتمان سرهم، وما يخرج إليه جماعة أهل الملَّة من الأذيّة بدعوتهم والعون على أمرهم.

وإذا كان ذلك كذلك دلّ ما وصفناه على وجوب إظهار سرّهم وإعلان كفرهم وباطنهم، وإن لزم الحنث لُمظهر كفرهم إذا حلف على كتمانه؛ لأنَّ حنثه و التزام ما يلزمه به أقلّ وأخفّ ممَّا يقع فيه ويترك به من غضب الله سبحانه بستر كفرهم، وما يلحقه من الضرر في باب الدنيا الذي ذكرناه.

1 في الأصل «هذا اعتقاده في الدين على المسلمين وغيرهم من المسلمين» لعل الصواب ما اثبته.

فمن الناس من يوجب ذلك عليه عقلا وسمعا، ومنهم من يوجبه من جهة السمع دون قضية العقل، والصحيح من ذلك إيجابه من جهة التوقيف والإجماع والسمع دون قضية العقل، من حيث دلّلنا في غير كتاب من كتب أصول الديانات على أنّ الشرائع والعبادات لا يلزم شيئ [72ظ] منها عقلا، وإنّما يجب سمعا وتوقيفا، ولأنَّ القرآن بذلك نطق في قوله عزَّ وجلَّ: ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾[1] وقوله: ﴿ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ ﴾[2] وقوله: ﴿ وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ ﴾[3] وقوله: ﴿ يَا بَنِيٓ ءَادَمَ إِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِى ﴾[4] وقوله: ﴿ كُلَّمَآ أُلْقِىَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَآ أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ قَالُوا۟ بَلَىٰ قَدْ جَآءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ ﴾[5] في أمثال هذه الآيات، ولا قال في شيء من هذه الآيات: وما كنا معذبين حتى نكمّل العقول ونحتجّ بها على المكلفين، فدلّ هذا أجمع على أنَّه لا تلزم فريضة ولا تجب عبادة في ترك فعل أو إقدام عليه إلَّا من جهة السمع ونطق الشرع، وليس هذا موضع تقصّي الكلام في هذا الباب، فكنا نعرف فيه وفيما أومأنا إليه كفاية في هذا الباب.

فأمَّا من قال: إنّ إظهار كفرهم وظلمهم لا يجب مع الحلف على كتمانه عقلا وسمعا لما فيه من الضرر في الدنيا والدين، وقد زاد على ما قلناه وألزمه ذلك بالطريقين وليس لأحد ممن يرى إيجاب العقول لدفع ضرر وإن سقط وجوب كشف سرّهم عمن استحلفوه على كتمانه، ويُعقل في ذلك بأن يقول: إنه لا ضرر على الحالف لهم في كتمان سرهم وإذا كان فيه ضرر على غيره ممن يفسدون دينه ويستصفون بباطلهم [73و] ويستبيحون حريمه، والعقل لا يوجب على الإنسان دفع الضرر عن غيره، إذا لم يجر به ويعمه الإضرار بذلك الغير، وإن وجب عليه دفع الضرر بغيره، إذا أَضره واتصل به، نحو ما يجب على الإنسان من دفع الضرر عن ولده وعن أسبابه ومن يهمّه ويجربه ويعمه نزول الضرر به، ويؤدي إلى ضرره؛ لأنَّ هذا الاعتلال باطل.

---

1 سورة الإسراء: ١٧/ ١٥.

2 سورة النساء: ٤/ ١٦٥.

3 سورة فاطر: ٣٥/ ٢٤.

4 سورة الأعراف: ٧/ ٣٥.

5 سورة الملك: ٦٧/ ٩.

وذلك أنّ دين هؤلاء الكفرة وضررهم بدعوتهم والإحلاف على كتمان دينهم ضرر عظيم يدخل فيه الحالف له وغيره، لأنَّه إذا عُرفوا أو عُرف دينهم وكُشف سرّهم وأخبر عنهم وعن دعوتهم قصدهم المسلمون واستولوا عليهم وأقاموا[1] حدود الله عزَّ وجلَّ فيهم، وأوهنوا أمرهم، وفرّقوا جمعهم، وسعوا في دمائهم، وفلّوا حدّهم، وأمن المسلمون من شرهم في الدين والدنيا جميعا، وأَمِن مُظهر شرّهم بكشف باطنهم وتمكينهم من القدرة عليه ومن اغتيالهم له؛ فإنَّهم جميعا يرون اغتيال من أظهر سرهم والسعي في هلاكه وإراقة دمه بكل وجه وسبب أمكنهم الوصول إليه، فهو يكشف بدفع الضرر به عن نفسه وغيره، لأنَّ غيره حسبه، فبطل هذا الاعتراض ممن يرى إيجاب العقول لدفع الإنسان الضرر عنه دون الإضرار بغيره، فانما وجب ذلك من جهة السمع فأمرٌ لا اختلاف ولا إشكال فيه، فقد تظاهرت الروايات عن الرسول عليه السلام بوجوب ترك البدع [73ظ] والضلالات ولزوم الجماعة والتبرؤ ممن فارقها والتمسك بالحق، وبدينه وسنته، والعض عليها بالنواجذ، والنّصح في الدين وتحريم غشّ المسلمين بقوله عليه السلام: «من غشنا فليس منا»[2]، ولا غشّ في الدين أعظم من ستر دين هؤلاء الملاعين وكفرهم، وغرور المسلمين بالإمساك عن كشف أمرهم وقد قال عليه السلام: «قل للفاسق ما فيه كي يحذره الناس»،[3] والفاسق الذي ذكر هو الذي يضرّ بنقص المسلم في سرقة ماله والجَرح له بما ليس فيه، والتعريض بحُرم الناس، وأمثال هذا من الضرر الخاص وضرر هؤلاء عامٌ دينا ودنيا، وقد علم من سيحلِّفونه على كتمان سرهم أنَّه إذا فعل ذلك كان عونا لهم على أمرهم، وعلى تمكينهم من قتل المسلمين بحيلته، والتجمّع لغزو بلادهم وعظيم العبث والإحراق لدور الإسلام واستباحة المحارم، وقتل النفوس واصطفاء الأموال، وذلك أعظم من الفسوق بالزنا والسرقة، وما يختص ضرره ببعض أهل دار الإسلام، وإذا كان ذلك كذلك كان بما وصفناه وجوب إظهار سرّهم مع الحلف على كتمانه وان لحقه الحنث في جميع ما حلف عليه.

فصل: [سماع القاضي البينة على الجرح]

---

1 في الأصل «قاموا» لعل الصواب ما اثبته.

2 صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: «من غشنا فليس منا»، 1/ 99، رقم: 101.

3 ورد باللفظ السابق وبلفظ «انزعوا عن ذكر الفاجر، اذكروه بما فيه يحذره الناس» وهذا لا يصح لأن في سنده كذابون. تخريج أحاديث الإحياء لابن الحداد، 2/ 578؛ كشف الخفاء للعجلوني، 2/ 172.

فإن قيل: أليس من الفقهاء من لا يرى استماع البينة على الجرح، وإنَّما يُعمل في ذلك أخبار من يخبره من الناس، وأنَّه إذا علم الجرح وصحّ عنده [74و] لم يجب عليه إذاعة ذلك وإظهاره للناس للحذر من ضرر المُجَرّح بهم واحتمال أمانتهم[1] والشهادة عليهم بالزّور وإبطال حقوقهم، وإن كان ضرر الناس بذلك عاما، وإذا كان ذلك غير واجب عليه، فما أنكرتم أيضًا من أن لا يجب على من استحلفه هؤلاء القوم على كتمان سرّهم إظهارُ أمرهم، وإن كان فيه ضرر عام.

يقال له: لسنا نقول إنه لا يجب على الحاكم أن يدفع ما صحّ عنده من حال المجروح وسواء صحّ ذلك عنده ممن فجر عليه، إذا كان ممن يرى استماع الشهادة على الجرح، بل يجب عليه كشف حاله وتحذير المسلمين من ضرره، إن كان ما جُرح به شيء يَعُمّ ضرره، أو يخصّ فيما يتعلق من الأحكام، فإذا أوجبنا ذلك عليه سقط ما اعتُرِض به، وقد يجوز أن يفْصَل بين الأمرين: بأن ما يجرح به المرء عند الحاكم إنَّما هو بقلّة أمانته، وأنَّه غير مقبول الشهادة، فضرره بذلك يتعلق بما يخصّ الأعيان والأحكام، فإذا لم يقبل الحاكم الشهادة أمن الناسُ الضرر منها، وليست هذه حالة الحالف لكتمان سرّ الباطنيَّة، لأنَّه ضرر عام في الدين والدنيا على ما بيَّنَّاه من قبل هذا.

فإذا ثبت عند الحاكم جرحُه الرجل بالغارات والسرقة وقطع الطريق وإخافة السبيل ومحاولة إفساد الدين والتفريق بين كلمة المسلمين؛ وجب عليه لا محالة كشف ذلك من أمره؛ ليعرف الناس ضرره وشرّه، وكذلك يجب عليه عندنا كشف حاله إذا جُرح بما يضرّ في باب حقوق الأعيان [74ظ] والشهادات، وقول من اعتصم بذلك:إنه لا يجب عليه لأنَّه إذا لم يقبل الحاكم شهادته أُمِن ضرره في هذا الباب، فغير صحيح، لأنَّه وإن لم يقبل هو شهادته فقد يجوز أن يقبلها آخر غيره أو خليفة له وتُقبل في غير بلده وبعد عزله ووفاته، ورُبَّما مات الجارحون له ومن يعرف ذلك من حاله فلا يوجد من يجرحه عند غيره من الحكّام، فيصير ذلك ذريعة إلى جواز قبول شهادته، وإذا ظهر جرحه انحسمت هذه المواد، وأُمِن شرّه في أيام هذا الحاكم وأيام من بعده، وفي غير بلده إن أُذيع ذلك من أمره، فسقط هذا الاعتراض من كلّ وجه.

فصل: [وجوب عدم كشف سرهم خوفا على النفس]

---

1 في الأصل «إماتاتهم»لعل الصواب ما أثبته.

فإن قال قائل: ما أنكرتم من أن لا يجب على من عرف دينهم وسرّهم أن يُظهره لدفع الضرر عن الناس؛ لأجل أنَّه يضرّ بذلك نفسه، ويعلم من دينهم أنَّهم يرون قتل من كشف سرّهم واغتيالهم ونَصَبَ الذرائع والأسباب المعينة لهم على إتلافه، وليس يجب أن ينفي الضرر عن غيره بإدخال الضرر على نفسه، فلِمَ يلزمه ذلك؟

يقال له: ما قلته باطل من وجهين: **أحدهما**: لو سُلِّم أنّ ذلك غير واجب عليه لجاز أن يقال: إنه ندب ومستحب من فعلِه، وبمثابة إظهار الحق والدليل عليه بحضرة السلطان الجائر، وإن خيف قتله بذلك، لما قد ذكرناه في كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من كتاب «**الهداية**».

والوجه الآخر: خوفه على نفسه من قتلهم إياه واغتيالهم له من كشف سرّهم، ليس بخوف [75و] من أمر وضرر حاضر يُتّقى نزوله في وقت كشف سرّهم، وإنَّما هو أمر مخوف يمكن أن يكون ويمكن أن لا يكون، وفي كتمانه لسرّهم عاجلُ إضرارٍ بالدين والمسلمين، وهو واقع معلوم يجب الانتباه إليه بكلّ دليل، ويجب به الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكتمان دينهم معونةً لهم على أذية المسلمين في الدنيا والدين، وذلك من أعظم المنكر، فيجب الامتناع منه، وإذاعةُ ما هم عليه، وإنَّما شاع إظهار كلمة الكفر وترك بيان الحق في دار الحرب عند الخوف الذي يهدَّد به الإنسان في الوقت إن لم يقل ذلك فاذا خاف نزول البلاء به صار معذورا في اباحة اظهار القول بالباطل، وترك إظهار كلمة الحق، ومظهر سرّهم، لا يخاف عاجل الضرر بكشف سرّهم، وإنَّما هو أمر مخوف، فصحّ الفرق بينهما.

فإن قال قائل: ما أنكرتم أن لا يجب على من استحلفوه على كتمان سرّهم أن يظهره لأنَّ في ذلك ضررا عاجلا نازلا[1] به؛ وهو ما يلحقه من الحنث وبيمينه وافتقاره بطلاق نسائه وعتق عبيده وصدقة ماله وسائر ما أحلفوه عليه، وذلك ضرر عاجل نازل به عند الحنث، وضرر عظيم، فلِمَ يجب عليه كشف سرّهم؟

يقال له: إنّ هذا أجمع إنَّما يلزمه الحنث في جميعه من جهة الدّين وكون ما يظهره من سرّهم اعزازا للدين ونصرة للمسلمين وتأييدا للشريعة، وإزالة ضرر شامل عام في الدنيا والدين، وما يلزم من الضرر لما يعود [75ظ] للدين، فإنَّه واجب حملُه وإلزامه في جنب الله عزَّ وجلَّ، ثم إنّ إظهار الحق مع

1 في الأصل «عاجل نازل» لعل الصواب ما أثبته.

إفشاء الضلال والباطل، فصار من بدّل ذلك، وإن خيف بإظهار الحق العائد بنصرة الدين، إيقاع ضرر على النفس والمال ولحوق مكروه ومضارّ وآلام.

وإذا كان ذلك كذلك وجب تحمّل هذه المضار لما فيه من تأييد الدين وتقوية أمور المؤمنين وإبطال جموع الكفر وتوهين أمرهم، فبطل بذلك ما قاله المُعتَرِض.

وإن قال قائل: أليس قد جُعِل للمَدين ترك قضاء دينه إذا كان في يده ما هو محتاج إليه، وصارت حاجته إليه عذرا في ذلك في منع صاحب الحق من أدائه إليه، فما أنكرتم أيضًا من أنَّه إذا كان على الحالف بالحنث في يمينه بكشف سرّهم ضرر عاجل من طلاق نسائه وعتق عبيده وزوال جميع ما يملكه أن يصير ذلك عذرا له في كتمان سرّهم؟

يقال: لا يجب ما قلته لأمرين: **أحدهما:** أنّ الضرر بحبس ما في يده عن صاحب الدين، ضرر يخصّه ولا يتعدّاه إلى جميع المسلمين والمُعاهِدين، وليس هو شيء يقدح في الملَّة والدين، وكتمان سرّهؤلاء الارجاس الملاعين يعود بالضرر العام في الدنيا والدين ويتعدّى إلى كلّ أحد، فافترق الحال بينهما.

والوجه الآخر: أنا لا نجيز لمن عليه الحقّ أن يحبس عن صاحب الدّين إلَّا قدر ما يحتاج إليه لاقامة رمَقه ودفع الضرورة الواقعة به، ولا يجوز له أن يحبس ما زاد على قدر ما يدفع الضرورة عنه، بل يجب عليه أداء جميع ذلك إليه [76و] وإن استوعب[1] جميع ما يملكه، هذا هو الواجب على المَدِين في حكم الدّين.

وإذا كان ذلك كذلك وجب أيضًا على الحالف لهم على كتمان سرّهم أن يحنث في يمينه ويخرج من ماله، وكلّ ما يلزمه بالحنث، ويلزمه ويتحملّه في نصرة الدين، ويفارق نسائه ويعتق عبيده ويحبس من قدر ما لزمه من الحنث، بإخراجه قدر ما هو مضطر إليه وقدر ما أبيح لمن عليه الدّين أن يمسكه لموضع ضرورته، وتكون الضرورة إليه مبيحة لحبسه عنه، وكاشف سرّ هؤلاء الكفرة الملاعين يدفع بكشفه وإذاعته عظيمُ الضّرر النازل بالأمَّة وأهل كلّ ملَّة في دينهم وإذا كان ذلك كذلك، بان جواب ما طالب به هذا السائل.

وممَّا يدلّ على ذلك أيضًا ويوضّحه اتفاق الكلّ على أنَّه لو حلف حالف بجميع هذه الأيمان التي يحلِّف بها الباطنيَّة على أن لا يصوم ولا يصلي ولا يقضي ما عليه من الديون والحقوق، وعلى أن يقتل

1 في الأصل «استوجب» لعل الصواب ما أثبته.

مؤمنا محقون الدم وعلى أن يزني بذوات المحارم، لوجب عليه الامتناع من ذلك أجمع، وأن يحنث، ويلزم جميع ما يلزمه من الحنث في هذه الأيمان، وإن كان يلحقه من الضرر بطلاق نسائه وعتق عبيده وصدقة ماله، ولا يجوز له قتل المؤمن، والزنا بذوات المحارم وحبس الدّين عن مستحقه، بل يجب عليه ترك فعل ذلك، وإن حنث ولحقه ضررُ جميع هذا، وهذا واجب عليه من جهة الدّين.

ولهذا قال الرسول صلى الله عليه وسلم: «من حلف على يمين ورأى [76ظ] غيرها خيرا منها فليأت الذي هو خير وليكفِّر عن يمينه»[1] وقد ثبت أنّ إظهار سرّ الكفرة الأنجاس والاعتماد بفعله نصرة للدين وإزالة الضرر عن المسلمين في الدنيا والدين خير من كتمان ذلك، والعون به على إضعاف الدين والمؤمنين، وإقامة رئاسة[2] ودولة للطغاة المجرمين، فيجب لذلك أن يحنث هذا الحالف ويذيع سرّهم ويتحمل ما يوجبه الحنث في أيمانهم لو كانت منعقدة لازمة، فكيف وقد بيَّنَّا أنَّها غير لازمة بغير وجه سلف.

وهذا باب في التخلّص من اعتقاد دين هؤلاء الكفرة وتركه وإن أقام المرء على ستر دينهم وما استحلفوه على كتمانه خوف لزوم الحنث في أيمانه

فنقول: إنه ليس يمتنع مع جميع ما قدّمناه وبيَّنَّاه في حكم هذه اليمين أن يترك الإنسان مذهبهم ولا يدين به ولا يخبر باعتقاد له، وإن أقام على كتمان ما حلّفوه على كتمانه. وذلك أنّ التارك للمذهب إنَّما هو أن لا يعتقده المرء ولا يدين الله سبحانه به، وكلّ ما يعتقده بأنّه مذهب له عند بعضهم عند كثير من الناس أنَّه يكون يدين الله برد المذهب إلى من يعتقده بقلبه، وإن قال بلسانه إنه مذهب له، لأنَّ قوله ذلك بلسانه لا يصيّره معتقِدا لما قال إنه مذهبه ذلك، ودين الرجل ما يعتقده، لا ما يُظهر أنَّه معتقد له وإن اعتقد خلافه، وإنَّما يجب على الإنسان ترك اعتقاد ما لا حُجَّة له على صحته، فأمَّا ما عليه [77و] حُجَّة ودليل فحرام عليه تركه واعتقاد خلافه، وإذا كان ذلك كذلك صحّ وجاز من المسلم المحلّف على كتمان سرّهم أن يترك دينهم ولا يعتقده بقلبه ولا يخبر بلسانه أنَّه معتقد له، وإن كتم ما استحلفوه عليه من كتمان دينهم، ولصحّ له أيضًا التوبة من اعتقاد دينهم إن كان قد اعتقده، لما أدخلوه عليه من الشبهة الركيكة، وإن أقام

1 صحيح مسلم، كتاب الأيمان، ندب من حلف يمينا فرأى غيرها خيرا منها، أن يأتي الذي هو خير، ويكفر عن يمينه، 3/ 1271، رقم: 1650.

2 في الأصل «وامامة رياسة» لعل الصواب ما أثبته.

مع التوبة من اعتقاده على كتمان دينهم وحفظ ما أحلفوه على حفظه؛ لأنَّ التوبة من دينهم إذا اتّضح له فساده إنَّما هو النّدم على ما كان من اعتقاد له، والعزم على تركه، فإذا فعل ذلك فقد صحّت توبته منه، وإن أقام على التمسّك بكتمان سرّهم وترك إذاعته عنهم؛ لأنَّ إقامته على ذلك وإن كانت معصية لله عزَّ وجلَّ – لما قد وصفناه وبيَّنَّاه في كتاب التوبة من كتاب «**الهداية**» وفي «**شرح اللمع**» وفي «**الأمالي**» وليس هذا موضع الكلام على ذلك – وهذا الذي قلناه من صحة التوبة من المعصية، مع المقام على معصية أخرى إذا اختلف أجناس المعاصي ومقاديرها في العِظَم واختلفت الزّواجر عليها ومقادير العقاب وأُلزم المُستحقُّ عليها، وتباين الدعاوي وافترقت في تروكها، وهذا دين جميع المسلمين إلَّا ابن الجبائي،[1] فإنَّه زعم أنَّه لا تصحّ التوبة من الذنب مع المقام على ذنب آخر يعتقدُه ويظنّ المستَمسِك به أنَّه ذنب قبيح، بل لا تصحّ توبته من الذنب حتى يتوب [77ظ] التائب منه، لكونه ذنبا قبيحا، ويدعوه الداعي إلى التوبة منه ومن كلّ ذنب قبيح، ومن كلّ ما يعتقده، أو يظنّ أنَّه ذنب قبيح وإن كان عند الله سبحانه وفي حكم الدّين طاعةً وحسنا جميلا.

وهذا خروج عن قول جميع الأمَّة، فلا يصحّ إذا كان ذلك عنده كذلك أن يتوب هذا المستحلَف من اعتقاد دين الباطنيَّة مع المُقام على كتمانه وترك إذاعته، لأنَّ المقام على ذلك معصية لا تصحّ معها التوبة من أحد، إذ هي اعتقاد دينه، ولا معتَبر بهذا القول بل الواجب عند الأمّة صحّة توبة هذا المستحلَف من اعتقاد دينه، بعد دخوله فيه، وإن أقام على ستره وكتمانه خوف الحنث في أيمانه وخوف اغتيالهم له والسّعي على دمه.

فإن قال قائل: ما أنكرتم أن تكون التوبة من اعتقاد مذهبهم هو ترك اعتقاده، وترك إظهاره؟، وإذا كان كذلك لم تصحّ التوبة من دينهم مع المقام على ستره عن الناس في مستقبل الأوقات، فيجب أن لا يصحّ من التارك إظهار ترك دينهم.

يقال له: لا يجب ما قلته لأنَّه محال أن تكون التوبة هي: نفس الترك للمعصية، لأنَّه قد يتركها من هو مُستحقِر لها ومصرّ على فعل أمثالها وعازم على ذلك، وقد يتركها خوف عقوبة السلطان والنكير

1 محمد بن موسى بن عبد العزيز الكندي أبو بكر الصيرفي المعروف بابن الجبائي، ويعرف أيضا بسيبويه، وبالفصيح، سمع الكبار وتفقه على أبي بكر محمد بن أحمد الحداد الشافعي، وكان معتزليا متظاهرا بذلك في الزهد والتصوف، وتوفي سنة 358هـ. الوافي بالوفيات للصفدي، 5/ 61؛ تاريخ الإسلام للذهبي 8/ 126.

لها، وأنَّها معصية لله عزَّ وجلَّ، وتركُها على هذا الوجه ليس بتوبة على قول أحد من الأمَّة، وإنَّما التوبة منها النّدم على فعلها والعزم على أن لا يعود [78و] إليها، والعمل بموافقته لها دون الترك؛ لأنَّ معنى الترك هو: أن يفعل ضدّها، وقد يكون ضدّها معصية كهي، وقد يوصف بأنَّه تارك لها إذا لم يفعلها عند بعضهم ولم يفعل تركا لها، وقد يفعلها لبعض ما قدّمناه، لا لكونها معصية لله عزَّ وجلَّ، فلا يكون الترك لها توبة منها.

وقد اتّفِق على أنَّه يصحّ ترك فعل الذنب والمقام على ذنب آخر،وإن اختلفوا في أنه لاتصحّ التوبة منه،مع المقام على ذنب آخر، لأنَّ الفعل هو ضدّه، إذا كان لا يفعله وذلك غير مشروط عند أحد، بأن لا يصحّ حتى يترك التارك كلّ ذنب، وقد قال مَن ذكرناه: أنَّه لا تصحّ التوبة منه حتى تكون توبة من كلّ ما ظهر وكلّ ما يظنّ التائب أنَّه ذنب، وإن كانت طاعة لله سبحانه، وإذا كان ذلك كذلك بان بهذه الجملة أنَّه يصحّ ممن استحلفوه على كتمان دينهم أن يتركه ثم لا يعتقده ويعتقد الإسلام والحقّ، وإن كتم دينهم، وأنَّه يصحّ أيضًا توبته من اعتقاده، وإن أقام على ستره وكتمه خوفا من الحنث في أيمانه وخوف سعيهم على نفسه، فإنَّه يجب عليه لا محالة ترك دينهم والتوبة منه واعتقاد الإسلام، وإن أقام على ستر مذهبهم والتمسّك بجميع ما أحلفوه على التمسك به، وهذه جمل كافية في حكم أيمانهم ووجوب التخلّص منها لو كانت منعقدة صحيحة، وذكرنا ما ينجوا به من كفرهم من أراد ذلك وفقه الله لرشده.

باب وصف البراءة التي يكتبونها لمن يستحلفونه [78ظ] ويدخل في دينهم وما يعملونه بالمستحلف عند إحلافه

قد قلنا من قبل: إنّهم إذا استحلفوه داروا حوله الآن وفعله، فإن وجدوه مضعوفا ومائلا إلى الدخول في دينهم قالوا له: عليك الآن أن تقتحم العقبة وتفكّ الرقبة وتقدّم بين يدي نجواك صدقةً، وقد أمرك الله سبحانه بذلك، وإنَّما هي: صلاة جمعة من جمعاتك وعدد سجداتك.

ومنهم من قال: هي عدد حروف سورة، ولا يبالون إن كان حروفها أقلّ أو أكثر؛ لأنَّهم إن وجدوا العدد مخالفا لقدر ما يلزمونه أو ناقصا عنه زادوا حرفا حذفوا ألفا وغيرها ورُبَّما جعلوا الهمزة حرفا، وجعلوا التشديد حرفين، ولم يضق عليهم وجه الحيلة في ذلك.

ثم قالوا له: لا بدّ من تقديم المائة وتسعة عشر درهما، وهو الشورى عند جماعتهم، ورُبَّما زادوا على ذلك بقدر ما يرونه من استجابة الشّقيّ إلى ذلك، وربّما جعلوها عينا، ورُبَّما جعلوها خمس المال وثلثه، ونصفه، ورُبَّما استصفوا مال المستجيب، وقالوا له: كل مالك لوليّ الله وهو أحقّ به، ثم إذا أخذوا ذلك منه أعطوه البراءة، وهي عند بعضهم: البراءة من أضداد مذهبهم، وقال بعضهم: هي البلوى بالسلام، ومعنى ذلك عندهم أنَّهم قد ابتلوه بما يبيّن جملة اعتقادهم، وإذا حلّفوه وأخذوا منه ما يأخذونه أعطوه وقالوا له: كلْها، معناه: انظر إليه، فإذا أكلها تضاعفت محنته وبلواه ثم [79و] يكتبون له براءة هذه نسختها:

[نص البراءة التي يكتبونها للمستجيب لهم]

«اللهم أنت الملك الحقّ أنت ربي وربّ الأولين والآخرين، بك آمنت ومنك أسأل بِرّك واجب وحقّك، وأنت الحميد المجيد، فأسألك أن تمُنّ[1] عليّ في العاجل والآجل، رضيت بك ربا وحدك لا شريك لك، سبحانك تبت إليك، أسألك أن تثبّت قلبي، وأن تعطيني تقواي، ولا تسلّط الشيطان عليّ، عزّ جارك وجلّ ثناؤك ولا إله غيرك، أسألك فرجا ومخرجا، أنت الملجأ وبك النّجاة، سبحانك برهان عظيم، قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد، جرى أوّلهم في آخرهم، به ختم الله آخرهم، الله ربّنا وعليك توكلنا».

ومعنى هذا الدعاء عندهم أنَّه مخاطبة لمتمّ زمانهم لما أسقط عنهم ما إليه من ظاهر شريعتهم.

وقال بعضهم: هو مخاطبة قيّم الزمان بالتصديق لترتيب جميع دينهم وما يأخذه عليهم، وإنَّما يدخِلون ذكر الله سبحانه وتعظيمه حيلةً ومخرقة على العامة الطِغام.

ومعنى قولهم في هذه البراءة: جرى أوّلهم في آخرهم، به ختم الله آخرهم: أنّ الأعم حَارَ في الأخصّ بالتصوير في الشخص بالأثر، وكلّ ذلك معلول مَثَل مبني علي أس النطفة، وما كان بالقوَّة فجائز وجوده بالفعل، ومعنى هذا الكلام عندهم: أنّ الإنسان الشخص يصير إلها أزليّا، على ما نبيّنه من بعد، نعوذ بالله من هذه الضلالة ومن نقص بعض صاحبه [79ظ] إلى هذه الجهالة.

1 في الأصل «تخلف» لعل الصواب ما اثبته.

فمن كتب له البراءة، أطعمه الداعي تلك البنادق التي يسمّونها البُلغة، ويدّعى مُطعمُها أنّها من الجنة، ورُبّما أَسفَّه شيئا يذرّه عليه -على ما حكي- قدر ربع، وقالوا له: هذا نورك يوم القيامة، وكتابك يجيء يوم القيامة، وهو بين عينيك نور، ورُبّما أعطوه عودا يابسا -قد قدمنا صفته وكلامهم عليه من قبل- ويفعلون بعد من ذلك ما يرونه ممّا يوجبه الحال والمكر بمن يستدعونه على قدر عقله وقبوله.

فإذا أخذوا على الداخل في دينهم العهدَ وأطعموه ذلك الشيء، وكتبوا له البراءة بعد أخذ المائة وتسعة عشر، ثم يعقِدون له إمارة ويقرؤن عليه شيئا من مصنّفاتهم على تدريج، فإذا سكنوا إليه وعلموا أنّ رغبته في علم باطنهم، قالوا له: اعلم أنّ لنا عبارات وإشارات ومَعمِيّات، يجب أن تقف عليها وترتاضها.

فمن ذلك قولنا: إنّ الناطق هو: اسم النبي ودلالة عليه، وهو الذي يأتي في كل زمان بشريعة تنسخ الشريعة التي كانت من قبلها.

وقولنا: أساس. دلالة على الوصيّ، وهو الذي يقيمه ذلك النبي في عهده، ليبيّن للناس تأويل ما يأتي هو به، ويقيمه من التنزيل،وظاهر الشريعة والسنن والأحكام. والإمام: هو من يقيمه الوصيّ، والحُجَّة باب الإمام، والداعي خليفة الحجّة، والمأذون هو الذي قد أذن له الداعي في مفاتحة من أجاب دعوته، والمؤمن الذي اقتحم العقبة وفكّ الرقبة، وأعطى الواجب عليه وهي المائة وتسعة عشر درهما [80و]، والمؤمن المحرم، وهو من دخل في عهدنا ولم يُعط هذا الواجب عليه، ولم يتمكّن لامتناعه من ذلك من علمه، فهو محرّم عليه أن يكاشِف أهل المذاهب أو يدعوا أحدا، والجناح –زعموا- أحد الحجج الأربعة الذين يرجون أنّهم يكوّنون في كل عصر إماما لهم بحضرته، والمتمّ هو السادس من جملة أئمتهم السبعة.

ثم يلزمونه أن يصلي ثمانية وستين ركعة، في سبعة أوقات من يوم وليل، يوهمون الشقيّ أنّهم يدعونه إلى إقامة الشرع والدين.

فإذا سكنوا منه، شرعوا له في ذكر الأعداد والحروف، وخلق السموات سبعة، وتفسيراتهم للقرآن الخارجة عن العقل والدين.

وقالوا له: إنّ (بسم الله) سبعة أحرف، دليل على سبعة أئمة، و(الرحمن الرحيم) اثني عشر حرفا دليل على اثني عشر حجّة، وإنَّما يقول الإنسان ذلك ويريد به الأئمة السبعة والاثني عشر حجّة. ويقولون له: واعلم أنّ لكلّ إمام من الأئمة السبعة اثني عشر حجّة، ولكلّ حُجَّة منهم ثلاثون داعيا[1]، ولكلّ داع منهم أربعة من المأذونين، على أمثال السَّنَة والشهور والأيام والجمعات. وأنّ فناء الدنيا إنَّما هو فناء شريعة محمد صلى الله عليه ونسخها، وبقاء الآخرة ببقاء دعوتهم الباطنة وكظهور الشمس وهي دليل على ظاهر الرسول، وسكون ظلمة الليل هو دليل على ثبات الدعوة، وأنّ القيامة ظهور قائم [80ظ] الزمان، والبعث ظهور مستجيبيهم من كلّ مكان واجتماعهم إلى صاحب الزمان، والموقف والصراط هو عهدهم الذي حكيناه، والجنّة دعوتهم المستورة، والنار هي الشريعة الظاهرة، وأنّ العقاب الواقع بأهل النار إنَّما هو اشتغال أهل الظاهر بأعمال العبادات.

ومنهم من تأوّل ما حظر عليهم، وأن لا تَعَبَ ولا نَصَبَ في الجنة هو أن لا يُعمَل بالشريعة لمن دخل في دعوتهم، والحور العين مؤمنوهم، ومجامعة رجال أهل الجنة إنَّما هو مفاتحة دعاتهم لمستجيبيهم؛ لأنَّ الإنسان على أصلهم بمنزلة الذَّكَر وأذن المستمع بمنزلة الفرج، ومُفَاتحة المستجيب بالعلم بمنزلة المجامعة، فإذا دعا بعض الدّعاة المستجيب كان المستمع منه كالمجامعة، والذي يخرج من المنيّ مثل العلم.

وقالوا له: ورمزُنا بذكر «العقل» هو «الأول»، وقد يرمزون عليه «بالمُبدِع»، وبالعلم الأزلي، وبالكاف مِن كُن، و«الهيولى»، والعنصر والعلم والمؤيد. وممَّا يرمزون به على «النفس الكلي» عندهم من قولهم «التالي» و«الثاني» و«المنبعث» و«القدر» و«المعلول» و«الأول»،[2] ورُبَّما سموه: النار والعقاب والثواب والصراط، والنون مِن كُن، ورُبَّما قالوا: صاحب التركيب، وصاحب الصورة، وأنّ للعالم إلهين فاعلين، وثلاث وسائط بينهم يُدَبَّر كل شيء في العالم الجسماني، ويسمون الوسائط [81و] الفتح والخيال والجدّ أنّ منزلة كلّ شيء في هذا العالم كمنزلة العقل في العالم الروحاني، ومنزلة أساس النبي كمنزلة النفس الكليّ، وهو الثاني من الإلهين، ومنزلة الإمام والحُجَّة والداعي كمنزلة الجدِّ والفتح والخيال في

1 في الأصل «ثلاثين داعي» والصواب ما اثبته.

2 هكذا في الأصل، والصواب إما أن يكون: «المعلول الأول» أو تكون كلمة الأول زيادة وسبق قلم من الناسخ، لأن اسم «الأول» من أسماء الإله السابق الذي يقولون عنه: كن والعقل.

العالم العلوي، وأنّ منزلة القائم السابع كمنزلة الملك القهّار؛ لأنّه يقهر أهل الشرائع الستة، وهم آدم ونوح ومن ذكرناه إلى نبيّنًا محمد صلى الله عليه، وينسخ شرائعهم ويعطل ثبوت النيران والكنائس والبيع والمساجد، وتكون دعوته روحانية، علم بلا عمل، وأنَّ فَضْلَ محمد بن إسماعيل المتمّ على الأنبياء الستة الذين[1] ذكرناهم كفضل كلّ ناطق على الأئمة الستة.

قال القاضي رضوان الله عليه: فإذا عرَّفوه هذه الجملة ورأوا قبوله لها أخذوا معه في التُّرَّهات والتزويقات واستلانوه، وقالوا له: اعلم أنّ يوم الأحد دليل على آدم، ويوم الاثنين دليل على نوح، ويوم الثلاثاء دليل على إبراهيم، والأربعاء دليل على موسى، والخميس دليل على عيسى، والجمعة دليل على محمد صلوات الله عليهم، ولذلك فضَّل محمد الجمعة وجمع الناس فيه إلى الجوامع، ويوم السبت دليل على القائم محمد بن إسماعيل، ودليل على دعوته ودعوة الأنبياء من قبله، وأنّ يوم السبت يوم فرح وسرور وبطالة، وهو دليل على [81ظ] فرح مؤمنيهم وبطالتهم، وتركهم العمل دليل على ترك العمل بالشرائع والأثقال التي حملها[2] أهل الظاهر، وقالوا له: يجب أن تتعلّق قلب المدعو والمستجيب بأن يقال له: ما معنى الكرام الكاتبين الموكّلين، وصحيفة يكتبون فيها أعمالنا، ولم لا نراهم، وهل خاف ربّنا أن نكابره ونناكره حتى جعل علينا الرّقباء والشهود؟ وما تبديل الأرض غير الأرض؟ وتبديل جلود أهل النار غير جلودهم؟ وما معنى:﴿يَحۡمِلُ عَرۡشَ رَبِّكَ فَوۡقَهُمۡ يَوۡمَئِذٖ ثَمَٰنِيَةٞ[3]﴾ ، وما ﴿بالخُنَّس الجوار الكُنَّس﴾[4] وما الليل إذا عسعس، وما التين والزيتون، وما يأجوج ومأجوج، وما هاروت وماروت، وما دابّة الأرض، وما هي شجرة الزقّوم، وما معنى: كهيعص والم وحم؟ ويدهشون المستجيب لهم.

ثم يقولون له: اعلم أنّ كلّ مَثَل في القرآن نحو قوله: ﴿ لِّمَنِ ٱلۡمُلۡكُ ٱلۡيَوۡمَۖ لِلَّهِ ٱلۡوَٰحِدِ ٱلۡقَهَّارِ ﴾[5] ونحو قوله: ﴿ قُلۡ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴾[6] ومثل قوله:﴿ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ ﴾[7] ﴿ مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ ﴾.

---

1 في الأصل «الذي» والصواب ما اثبته.

2 في الأصل «حملوها» لعل الصواب ما أثبته.

3 سورة الحاقة: ٦٩/ ١٧.

4 سورة التكوير: ٨١/١٥-١٦.

5 سورة غافر: ٤٠/ ١٦.

6 سورة الإخلاص: ١١٢/ ١.

7 سورة النور: ٢٤/ ٣٥.

والواحد الذي لا شريك له ولا ضدّ، إنَّما هو كناية عن السابع المتمّ صاحب الزمان محمد بن إسماعيل، وأنّ السابع من الأئمة يصير في الدور الجزئي ناطقا، والسابع من النطقاء في الدور الكليّ يصير إلها، يُثيب من يشاء ويعاقب من يشاء، والثواب رفع الأعمال عن من دخل في دعوتهم [82و] وعلم باطن علومهم، والعِقاب ترك المتمّ لهم في الأعمال الشاقة، والملائكة –زعموا– عبارة عن حجّتهم ودعاتهم، وقالوا له: اعلم أنّ الشياطين هم مخالفوا دعوتنا، والإله الرب هو قائم الزمان، وإبليس عبارةٌ ورمز عن صاحب الدولة والملِك في كلّ زمان المضادّ لهم الذي يرمون إزالته عن موضعه، والجنّ –زعموا– أهل دعوتهم لكونهم مستورين عن أهل الظاهر، والغول جنيٌّ: مأخوذ من الاستتار، ومنه سمّى الجنّ جنّيًّا لاستتاره، وسمّيت الجنّة جنّةً لكونها ساترة، والإنس أهل الظاهر، قالوا: والأرض هي دعوتنا والسماء هي إمامهم، والجبال هي حججهم والأشجار دعاتهم والنبات مؤمنوها، والليل باطنهم، والنوم رمز على ترك العمل بالشريعة، والنهار الشريعة الظاهرة، وحركات الحيوان والتصرف دلالتُها اشتغال أهل الظاهر بالظاهر من الكُلَفِ والأعمال، فإذا وجدوا المستجيب قابلا لهذه المخاريق قوي طمعُهم واستضعفوا عقله وأخذوا به في طريق الحماقات، وقالوا له: اعلم أنّ الإبل دليل على الناطق، والبقر دليل على الأساس، والخيل على الإمام، والحمير على الداعي لشدّة نهقه وإبلاغ صوته، قالوا: والقرآن يدلّ على ذلك، قال الله سبحانه: ﴿ إِنَّ أَنكَرَ ٱلْأَصْوَٰتِ لَصَوْتُ ٱلْحَمِيرِ ﴾[1] يعني مكاثرة الداعي للمخالفين – وهذا الفصل من شُبَهِهم صحيح لأنَّ دعاتهم أسوأ حالا [82ظ] من الحمير– والبغال دليل على المستودع والضأن دليل على مستجيبيهم والمعز دليل على أهل الظاهر؛ لأنَّ عوراتهم مكشوفة وأذُنُها مرتفعة، وقوله [...][2] سمى على علم أهل الظاهر، والمدرّع دليل على العهود، والدّم دليل على الشكوك، والسّكين دليل على العهد المأخوذ بالداعي الآخذ للعهد، والقُبُلُ دليل على الداعي، والإستْ دليل على قلب المؤمن، وخروج النَّجوُ منه دليل على خروج كلّ شكّ من قلب مؤمنيهم، والاستجمار بثلاثة أحجار دليل على براءتهم من الخلفاء الثلاثة الأوَّل والثاني والثالث، أبي بكر وعمر وعثمان، رضوان الله عليهم، والماء رمز على علمهم الباطن، والصلاة طاعة إمامهم، والصوم كتمانهم سرّهم عن مخالفهم، والزكاة الواجبة في كل مائتي درهم خمسة دراهم إذا حال عليها الحول دليل على نسخ شريعة الستة

1 سورة لقمان: ٣١/ ١٩.

2 كلمة غير واضحة.

النطقاء، وتبديل شريعتهم بشريعة أخرى، والمائتان[1] كناية عن معرفة الأصلين، والخمسة الدراهم كناية ورمز على معرفة وما أقامه الأصلان، وهما: العقل والنفس من الحدود، والإمام والحُجَّة والداعي والحجج ومعرفة إمام الزمان، وعيد الفطر دليل على خروج خليفة الناطق علينا، والأضحى دليل على خروج القائم، واجتماع الخلق بمكة دليل على اجتماع الخلق عند قائمهم في وقت ظهوره، وأركان البيت الأربعة دليل على موسى وعيسى ومحمد عليهم السلام وخليفة القائم، والركن اليماني الذي فيه الحجر دليل على الأيمان التي يأخذها الحُجَّة [83و] على الناس، والضحايا رمز على قتلهم لمخالفيهم في وقت ظهور قائمهم -فلا كان قائمُهم ولا قاعدُهم وإنه لا قائم، لهم وهم كَذَبَةٌ على محمد بن إسماعيل وهو منهم بريء- وقالوا: لأنَّ مخالفينا بمنزلة البهائم المباح ذبحها، وجعل الثلاثة من الحيوان تصلح له أضحية البقر والغنم والإبل، ومن الطيور زعموا الديك دليل على أنّ قائمهم يرفع ما وضعه النبي صلى الله عليه والوحي ويقتل مخالفيه في الدين، وهم عندهم بمنزلة الغنم، وذبح الديك دليل على رفع الدعاة عند ظهور القائم، ولهم من هذه الحماقات والجهالات والتمويهات على الأغبياء الأوغاد أمور كثيرة، وإذ رأوا قبول مستجيبيهم هذا الجهل العظيم رَقَّوْهُ من هذه المنزلة في السخرية إلى ما هو فوقها، وقالوا: اعلم أنّ الدّيك دليل على الداعي لكثرة صياحه وشدّة صوته، وكذلك والحمارلشدة صوته، وأنّ السِنَّوْرَ الذي يأكل الفأر دليل على الداعي الذي يصطاد المستجيبين من المخالفين، والبجع والباشق والنسر والعقاب دليل على ضدّ الإمام، والبازي دليل على الإمام، والصقر دليل على الحجة، والشاهين دليل على الداعي، والباشق دليل على المأذون.

وقالوا: اعلم أن العُطاس دليل على ظهور أمر الإمام، قالوا: والروائح التي تُشَمُّ من الريح الخارجة من [83ظ] الإنسان دليل على إخراج أسرار أضدادهم إلى الإمام، وكلب الصيد عندهم من يصطاد لهم المستجيب من المخالفين له ونحوه، والكلب الحارس رمز على ما دونهم من مخالفة أهل الظاهر، والكلب الراعي داعيهم والغنم مؤمنوهم[2] -في قول بعضهم- والأرض دعوتهم، والكلأ والحشيش قلوبهم، والراعي إمامهم، والعصا التي تكون مع الراعي حجتهم في جريرتهم، والفَهد داعيهم، والسبع هو الملك المضادّ لصاحبهم، وكذلك زعموا الفيل والخنزير والنمر رؤساء أهل الظاهر،

---

1 في الأصل «مئتين» والصواب ما اثبته.

2 في الأصل «مؤمنيهم» لعل الصواب ما أثبته.

والفأر هو من نافقهم. ولو نتَّبع ما لهم من نحو هذا واختلاط تأويلات بعضهم لَكَثُرَ وطال، وفيما ذكرنا من رموزهم إقناع واعتبار لمن عقل.

ثم إنّهم يقولون للمستجيب بعد ذكر هذه الرموز والإشارات والمخاريق التي وضعوها لإخداع الجهال والطغام من أهل السواد وحفاة البدو والأعراب والأكراد وساكني الجبال ومن لا علم له بشيء من الدين، ثم يقولون لهم بعد هذا: اعلموا أنَّه كان في كل شريعة سبعة من الأئمة، وفي شريعة محمد صلى الله عليه وسلم سبعة ظاهرة وسبعة باطنة، والدليل على ذلك قوله: ﴿ وَلَقَدْ ءَاتَيْنَـٰكَ سَبْعًا مِنَ ٱلْمَثَانِي وَٱلْقُرْءَانَ ٱلْعَظِيمَ ﴾[1] فأوّلهم: عبد الله بن ميمون القداح، ومحمد بن عبد الله، وأحمد بن محمد،[2] ثم سعيد بن الحسين،[3] ثم أبو القاسم الحسن بن سعيد،[4] ثم أبو الطاهر[84و] إسماعيل بن الحسن،[5] ثم أبو تميم وهو معد بن إسماعيل،[6] هذه الدعوة التي رتّبوها لداعية العراق، ورتّبوا[7] لصاحب الري خلاف

---

1 سورة الحجر: ١٥/ ٨٧.

2 هذا نسبهم أما عبد الله بن ميمون فقد تمت ترجمته سابقًا، وأما محمد وأحمد فلم أعثر لهما على ترجمة مستقلة، سوا أنهما من أجداد سعيد بن الحسين الفاطمي.

3 سعيد بن الحسين بن محمد بن أحمد بن عبد الله بن ميمون بن ديصان القداح، 259 – 322هـ، مؤسس الدعوة الفاطمية، غير اسم نفسه ونسبه، وقال لأتباعه أنا عبيد الله بن الحسن بن محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق، ظهرت فتنته بالمغرب، ثم انتشرت إلى مصر وغيرها. الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي، ص: 267؛ اتعاظ الحنفاء بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء، أحمد بن علي العبيدي تقي الدين المقريزي، المتوفى: 845هـ، تحقيق: جمال الدين الشيال، ومحمد حلمي، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، الطبعة: الأولى، 1/ 28.

4 محمد بن سعيد، المعروف بكتب التاريخ والسير بمحمد بن عبيد الله الفاطمي –ويقال له نزار– أبو القاسم، القائم بأمر الله، الخليفة الثاني للدولة الفاطمية بعد والده المؤسس، كان متزندقا يطعن بالنبي صلى الله عليه وسلم ويسب الصحابة على المنابر، توفي: 330هـ. الوافي بالوفيات للصفدي، 4/ 6؛ تاريخ الإسلام للذهبي، 23/ 27.

5 أبو طاهر إسماعيل بن القائم بأمر الله محمد بن عبيد الله الفاطمي، 302 / 341هـ، الخليفة الثالث للدولة الفاطمية في المغرب، اكتفى بإظهار التشيع، وتودد إلى رعيته. النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة، يوسف بن تغري بردي أبو المحاسن، المتوفى: 874هـ، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دار الكتب، مصر، 3/ 308؛ البداية والنهاية، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، المتوفى: 774هـ، دار الفكر، سنة 1407 هـ / 1986 م، 11/ 225.

6 معد بن إسماعيل بن محمد بن عبيد الله الفاطمي، المعز لدين الله، المتوفى: 365هـ، هو الخليفة الرابع للدولة الفاطمية، أخذها عن أبيه، كان حسن السيرة محبوبا من قبل الناس، وهو الذي بنى القاهرة عاصمة مصر اليوم. تاريخ الإسلام للذهبي، 25/ 214؛ الكامل في التاريخ، أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد، عز الدين ابن الأثير، المتوفى: 630هـ، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، 1417هـ / 1997م، 7/ 280.

7 في الأصل «ممرتبون» لعل الصواب ما أثبته.

هذا، وكذلك لصاحب خراسان وصاحب اليمن، وكثير ما يختلف ترتيبهم لذلك، هؤلاء خلفاء القائم وسابعهم المنتظر، وإلى هؤلاء يدعون الظاهر ويزعمون أنّ دار هجرتهم إفريقية المغرب وهي القيروان، وأنّ المدينة التي بناها سعيد بن الحسين المعروف عند العوام بعبيد الله الفاطمي وهي المهدية، فإذا أراد الداخل في دعوتهم أن يرتقي في معرفة علومهم الربانية ومعرفة الروحانية أخذوا منه مائة درهم وخمسة دراهم أخر غير المائة وسبعة عشر، وذلك أنّهم يجرون المائة وسبعة عشر درهما فيُصَيِّرونها مائة وعشرين درهما ويسمونها الفريضة، ويزعمون أنّ السُّنة نصف الفريضة وهي ستون، ثم النافلة نصف السنة وهي ثلاثون درهما، ثم التطوع وهي نصف النافلة خمسة عشر درهما، فتجمع كلها مائة وخمسة دراهم، فإذا أخذوا ذلك منه أطلعوه على أمر العقل والنفس والفتح والجبال والحروف السبعة الروحانية والجاري منها بين الروح والنفس على ما نبينه ونكشف عن جميع قولهم فيه وفي التوحيد وبدو العالم وتركيبه[1] والمعاد وغير ذلك من بعد، ثم قالوا للغر الشقي: اعلم أنّ الأرواح أربعة، روح نامية [84ظ] وهى النبات، وروح مُحِبَّة، وروح عاقلة، وروح ناطقة وهي الحيوان مع روح نامية، والإنسان أربعة: نامية ومحسّة وعاقلة وناطقة، وأنّ النامية من الطبائع الأربعة وتأثيرِها، والمحبة من الأرواح من تأثير الفلك والكواكب السبعة والبروج الاثني عشر، والناطقة من تأثير النفس الكلي، والعاقلة من تأثير العقل الكلي، وجَرّوه الى الزندقة والقول بالدهر وقدم العالم، ورتّبوا له في ذلك نصوص قول الفلاسفة، على ما سنبينه ونصفه، فيما بعد[2] فإذا بلغ المستجيب هذا الحد والرتبة عندهم صلح أن يكون مأذونا يدعوا لهم، وصار ممن حكم الله سبحانه بشقوته وخذلانه، ويدعوا إليهم العامة والأغبياء من جُفاة الأعراب والأكراد ومن أهل القرى والسواد، ويصطفون بهذه المخاريق أموالهم ويستبيحون نسائهم وأموالهم، ويستخدمون من لا يقال له منهم في خساس المهن، ويوصون المأذون له في الدعوة أن يطعم البنادق التي قدمنا ذكرها، ويوصون بعضهم برفع ذلك العود اليابس الذي وصفنا حاله ويوصون بعضهم بأن يسقى المستجيب حشيشة مسحوقة وزن ربع درهم أو ربع مثقال، ويقولون له: إنه شيء يحمله إليهم الإمام، وأنّ أصل ذلك شجرة في بلد صاحبهم، وأنّ الصورة الروحانية تتصور عليها كما [85و] أنّ صورة الإنسان تتصور على بني الإنسان ويقرؤون عليه: ﴿وَالَّيلِ إِذَا يَغۡشَىٰ وَٱلنَّهَارِ إِذَا وَمَا تَجَلَّىٰ خَلَقَ ٱلذَّكَرَ

1 في الأصل «وتركيبهم» لعل الصواب ما أثبته.

2 في الأصل «فهي بعده» لعل الصواب ما أثبته.

وَٱلۡأُنثَىٰٓ ﴾[1] تلك الحشيشة تظهر في حياة أوليائهم وتكون نورا تمنعهم من العذاب، وكذلك يقولون في العود إن دفعوه في موضع الحشيشة، ويقرأ عليهم: ﴿ سِيمَاهُمۡ فِي وُجُوهِهِم مِّنۡ أَثَرِ ٱلسُّجُودِۚ ﴾،[2] وقوله: ﴿يَوۡمَ تَبۡيَضُّ وُجُوهٞ وَتَسۡوَدُّ وُجُوهٞۚ ﴾،[3] وإن استفَّ من تلك الحشيشة أو أكل ذلك العود ابيض [وجهه][4] يوم قيام قائمهم، ونجا من العذاب، ومن لم يستفها اسود وجهه على ما بيَّنَّاه عنهم من قبل، فيخدعون الأغبياء المساكين والأشقياء المخذولين بهذه التمويهات والموضوعات، ويستزلونهم بهذه الخرافات ويصدونهم عن العمل بالعبادات وعن اعتقاد التوحيد وتصديق النبيين، ويقولون: إنّ كل علم في الشريعة هو كناية عن علومنا، والنطقاء وضعوه رموزا على علم الباطن، وكذلك كل علم وضعه مخالفو الإسلام من النصارى واليهود والمجوس والصابئة[5]، وكل ما وضعته الفلاسفة والدهرية، ويقولون: إنّ كل شيء من ذلك موضوع على كناية عن علم باطنهم، وإنّ لكل حرف ولفظ من ذلك تأويل هو ديننا ونظم أشخاصهم وسر دينهم، فإذا نظر المستجيب منهم في الروحانيات وحدق كفرهم واستأكل به أموال [85ظ] الناس، أخذوا من جملة ما يملكه النصف إلى الربع بالغا[6] ما بلغ، وأعطوه من مصنفاتهم كتاب «**العهد**» وكتاب «**التعريف والرسم**» وكتبا أخر نسميها فيما بعد.

ويقولون لمستجيبيهم: اعلموا أنّ البهائم هم المخالفون لعلم الباطن، فمنها ما يحلّ أكل لحومها وهم الذين يستجيبون ويؤدّون إليهم ما يجب عليهم ويفارقون أهل الظاهر، ومنها ما لا يحلّ أكلها، وهم الذين لا يقدرون على إدخالهم في مذهبهم.

---

1 سورة الليل: ٩٢/ ١-٣.

2 سورة الفتح: ٤٨/ ٢٩.

3 سورة آل عمران: ٣/ ١٠٦.

4 أضفته ليستقيم المعنى.

5 الصابئة فرقة قبل الإسلام تقول: إنا نحتاج في معرفة الله تعالى، ومعرفة طاعته، وأوامره، وأحكامه إلى متوسط، لكن ذلك المتوسط يجب أن يكون روحانيا لا جسمانيا، وذلك لزكاء الروحانيات، وطهارتها، وقربها من رب الأرباب. والجسماني بشر مثلنا، يأكل مما نأكل، ويشرب، وكانوا من عباد الكواكب أو الأصنام، وهم الذين أرسل إليهم إبراهيم عليه الصلاة والسلام. الملل والنحل للشهرستاني، 2/ 35؛ الفصل لابن حزم، 1/ 39.

6 في الأصل «بالغ» لعل الصواب ما أثبته.

ويقولون له: اعلم أنّ أهل الشريعة الظاهرة ثلاثة أصناف: صنف منهم نسميهم النواصب، وصنف منهم نسميهم الشيعة، وصنف منهم نسميهم المؤمنين؛ فأمَّا النواصب[1] فمنزلتهم منزلة اليهود – وهم أهل الحق ومعتقدوا موالاة الصحابة رضوان الله عليهم والمتدينون بدين السلف– قالوا: والذين نسميهم الشيعة فمنزلتهم منزلة النصارى وهم الإمامية ومن جرى مجراهم من الشيعة، قالوا: والمؤمنون هم الذين يقبلون عهدنا ويدخلون في دربنا –وينزلونهم منزلة المسلمين ويقولون: هم المسلمون حقا– ويزعمون أنّ قائمهم إذا قام وظهر أتى على جميع النصارى واليهود والمجوس ولم يقبل منهم الإسلام، وأنّ القائم إذا ظهر رفع جميع ما جاء به محمد صلى الله عليه، وبيّن أنّ جميع ذلك لما كان أمرا وأمثالا دالةً عليه [86و] ولأجله، وأنّ معنى جميع ما وصفه نبيَّنَّا محمد صلى الله عليه وسلم إنّما هو معرفة أشخاصهم وموضوعاتهم وتأويلاتهم التي قد ذكرنا طرفا منها، وهذا هو الكفر وخلع الدين ومخالفة جميع النبيين والمرسلين، وقد بيَّنَّا من قبل أنّ دعواهم كون هذه العبادات والأعداد من أعداد الأرضين والسموات وما ذكروه من الحروف ممَّا هو دلالة على دينهم وأشخاصهم وعلومهم، كذب منهم وحيلة ومخرقة، وأنَّه قول لا يستدلون به على شبهة فضلا عن حجة، وأنَّه لا تعلّق لشيء ممَّا ذكروه بالدلالة على ما ادعوه من ناحية وضع العقل والشرع واللغة، وكشفنا ذلك بغير وجه، فبطل ما قالوه.

ثم بيَّنَّا أنَّه لو جعل جميع ما قالوه دلالة على إمامة الأربعة الأئمة رضوان الله عليهم أو على إمامة العباس عليه السلام والخلفاء من ولده، وعلى عدد حجج لهم وأبواب ودعاة وأصحاب، أو على أئمة منهم معاوية ويزيد[2] ومروان ودعاة لهم وحجج وخلفاء وأصحاب على حسب ما بيَّنَّاه من قبل هذا؛ لم يجدوا في ذلك فصلًا ولا منه مخرجا.

---

1 النواصب: يطلق الشيعة والروافض ومن لف لفهم اسم (النواصب) على مَن والى أبو بكر وعمر، وهو ما نص عليه المؤلف، وربما يطلق اسم النواصب على الخوارج أنفسهم. الفرق بين الفرق، عبد القاهر البغدادي، ص: 49؛ الملل والنحل للشهرستاني، ص: 114؛ مقالات الإسلاميين للأشعري، 1/ 86؛ الفصل لابن حزم، 4/ 188.

2 يَزِيد بن معاوية بن أبي سفيان الأموي (25 – 64 هـ = 645 – 683 م) ثاني ملوك الدولة الأموية في الشام. ولي الخلافة بعد وفاة أبيه وأبى البيعة له عبد الله بن الزبير والحسين بن علي، وفي أيامه كانت فاجعة المسلمين بالسبط الشهيد " الحسين بن علي" سنة 61 هـ، وفي زمن يزيد فتح المغرب الأقصى على يد الأمير " عقبة بن نافع " وفتح " سلم بن زياد " بخارى وخوارزم. ويقال: إن يزيد أول من خدم الكعبة وكساها الديباج الخسرواني. ومدته في الخلافة ثلاث سنين وتسعة أشهر إلا أياما. فوات الوفيات (4/ 327 – سير أعلام النبلاء ط الرسالة، 4/ 35.

بل لو جعل جميع ذلك جاعل من النصارى دليلا[1] على التثليث، وقال: إنّ بسم لما كانت ثلاثة أحرف دلّت على ثلاث آلهة الأب والابن وروح القدس، وإنّ اتصال حروف بسم دليل على اتحاد اللاهوت بالناسوت، ولو قالت [86ظ] الروم من النصارى في [الله] –سبحانه– لما كانت أربعة أحرف كان ذلك رمزا ودلالة على ثلاثة أقانيم وجوهر، هو جامع لها، لم يجدوا في ذلك فصلًا.

وكذلك لو عارضهم طبائعي فقال: لما كان [الله] سبحانه أربعة أحرف كان ذلك دلالة ورمزا على أنّ المدبِّر للعالم والمصور له الطبائع الأربعة؛ الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، لم يجدوا من ذلك مخرجا.

ولو عارضهم ثنوي فقال: لما كان لكتابكم تفسير وتأويل ظاهر وباطن دلّ ذلك على أنّ صانع العالم اثنان[2] نور وظلام، لم يجدوا من ذلك مخرجا، وإن كانوا يرجعون في التحقيق إلى القول الأوَّل في الفلسفة والطبائع وقدم النور والظلمة، غير أنَّهم لا يجاهرون عند الدعوة والمناظرة بذلك. ولو جعل جاعل ما ذكروه من أيام الأسبوع دلالة ورمزا على أئمة سبعة هم العباس عليه السلام وستة من ولده قارنة من بعده، وجعل عدد البروج دلالة على دعاة لهم وأبواب كأبي مسلم[3] صاحب الدعوة وغيره، من أمثاله من دعاة دولتهم، أو جعلها دلالة على إمامة بني مروان إن لم يجدوا في ذلك فصلًا، وقد بيَّنَّا كيف وجه لزوم هذا، ولو أراد مريد أن يجعل كل شيء ممَّا ذكروه دلالة ورمزا على غير ما جعلوه، وعلى أعيان وأشخاص غير أشخاصهم وحججهم، لم يجدوا من ذلك مهربا [87و]، إنا لا نعلم كونها أدلة على ما يعارَضون به، فكذلك لا نعلم شيئا ممَّا يدعونه دلالة عليها على ما بيَّنَّاه من قبل. وما لا يصدق به أعجز الناس وأقلهم فكرا ونظرا، عن جعل جميع ما يدعونه من تأويل ودليل على غير ما يقولونه على أعداد أشخاصهم وأئمتهم، وجميع الحيوان من البهائم وغيرها والطائر والسباع دليلا[4] عليهم وعلى أبوابهم وحججهم ودعاتهم، لم يجدوا لذلك مدفعا، فمثل هذه التزويقات والمخاريق والحيل والخرافات

---

1 في الأصل «دليل» لعل الصواب ما أثبته.

2 في الأصل «اثنين» لعل الصواب ما أثبته.

3 عبد الرحمن بن مسلم، المشهور بأبي مسلم الخراساني، صاحب دعوة بني العباس، استولى على ممالك خراسان سنة 131هـ، قتله أبو جعفر المنصور. شذرات الذهب في أخبار من ذهب، عبد الحي بن أحمد ابن العماد الحنبلي، المتوفى: 1089هـ، تحقيق: محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، بيروت، الطبعة: الأولى، 1986م، 2/ 131؛ النجوم الزاهرة لابن تغري بردي، 1/ 335.

4 في الأصل «دليل» لعل الصواب ما أثبته.

الضعيفة الشنيعة لا تجوز على منقوص العقل ومضعوف البصيرة والرأي، بل لا يبعُد أن يقال: من احتمل عقله اعتقاد مذهبهم وكون هذه المنصوبات والموضوعات شبهة في صحة قولهم فإنَّه ليس من المكلفين لنقصان عقله لم يكن ذلك بعيدا، ونحن نعوذ بالله من غَبَاوَة ونقص تصور لسامع كلامهم هذا أن فيما يدّعونه شبهة فضلا عن حجة.

ويقال لهم أيضا: إن كان ما ذكرتم من العبادات في الشرع أمثالا ورموزا لِما تدَّعون فما أنكرتم أن يكون أمثالا ورموزا لغير ما قلتم، وأنّ القول «الله» تعالى لما كان أربعة أحرف دلّ على أربعة أئمة قائمة فقط هم حجج الله سبحانه على خلقه وأُمَناؤُه في أرضه، والرابع منهم هو القائم وهو حيّ يرزق إنه المهدي وهو محمد بن الحنفية[1]، [87ظ] وهذا قول ظاهر مشهور عن الكيسانية[2]، وأن الأئمة الذين محمد رابعهم: علي والحسن والحسين ومحمد رابعهم، وهو القائم والإمام وصاحب الزمان والشريعة والمترقب، وبه كان يقول كثير من الشيعة، وممن كان يقول به السيد الحميري[3] لعنه الله، وله في ذلك أشعار وقصائد معروفة سنذكر بعضها من بعد.

ثم يقال لهم –أعني الباطنيَّة–: فما تقولون إن قال لكم قائل من هؤلاء: لما كان «الله» سبحانه أربعة أحرف دلّ على هؤلاء الأئمة الأربعة وكان رمزا عليهم وإشارة إليهم؟ فلا يجدون لذلك مدفعا، ويقال لهم أيضا: ما أنكرتم أن يكون خلق الله سبحانه السموات سبعا والأرضين سبعا إنَّما هو رمز ودلالة على الأئمة بعد النبي الناطق وأنَّهم الأئمة الهادية وهم حجج الله على خلقه والهداة إلى دينه، وهم

---

1 محمد بن علي بن أبي طالب، المعروف بابن الحنفية نسبة لأمه لتمييزه عن أخويه الحسن والحسين، أحد الأبطال الأشداء في صدر الإسلام، كان واسع العلم، ورعا، أسود اللون. وكان المختار الثقفي يدعو الناس إلى إمامته، ويزعم أنه المهدي. وكانت الكيسانية تزعم أنه لم يمت وأنه مقيم برضوى. مولده ووفاته في المدينة. الطبقات الكبرى لابن سعد، 5/ 66؛ وفيات الأعيان لابن خلكان، 1/ 449.

2 الكيسانية: أصحاب كيسان، مولى أمير المؤمنين علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، وقيل تلميذ للسيد محمد بن الحنفية رضي الله عنه. يعتقدون فيه اعتقادا فوق حده ودرجته، من إحاطته بالعلوم كلها، واقتباسه من السيدين الأسرار بجملتها من علم التأويل والباطن، وعلم الآفاق والأنفس، ويقولون بثبوت الإمامة بالنص وهي لمحمد بن الحنفية بعد أبيه علي بن أبي طالب رضي الله عنهم. الملل والنحل للشهرستاني، 1/ 147؛ الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي، ص: 16.

3 إسماعيل ين محمد الحميري، كان شاعراً ظريفاً حسن النمط مطبوعاً جدّاً، محكم الشعر مع ذلك، لم يترك لعلي بن أبي طالب عليه السلام فضيلة معروفة إلا نقلها إلى الشعر، وكان على مذهب الكيسانية. طبقات الشعراء، عبد الله بن محمد ابن المعتز العباسي، المتوفى: 296هـ، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، دار المعارف،القاهرة الطبعة: الثالثة، ص: 32؛ الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي، ص: 30؛ الفصل لابن حزم، 4/ 78.

العباس بن عبد المطلب وارث النبي صلى الله عليه وسلم وخليفته في أمته ثم عبد الله بن العباس ثم علي بن عبد الله[1] ثم محمد بن علي ثم إبراهيم بن [محمد] بن علي الإمام ثم أبو العباس السفاح ثم المنصور[2] رضوان الله عليهم أجمعين، وأنّ العباس لما كان عما للنبي صلى الله عليه وصِنوَ أبيه وأقرب الناس إليه كان أحق بخلافته والإمامة من بعده، بل ما أنكرتم أن يكون العباس هو [89و] أساس النبي صلى الله عليه وسلم، والذي جعل له الناطق إرث الأئمة، ويكون خلق السموات سبعة والأرضين سبعة رمزا[3] على السبعة بعد الناطق منهم الأساس وهو العباس، وستة أئمة من ولده بعده وهو أكبر الأئمة والقدوة منهم، أوّلهم عبد الله بن عباس وآخرهم الإمام أبو جعفر المنصور، وأنَّه وكل النصّ على من يكون بعده من الخلفاء الراشدين من ولده المهديين إلى من بعده، وهذا قول «الراوندية الإمامية»[4] ومن جميع القائلين بنصّ النبي صلى الله عليه وسلم -أعني العباس عليه السلام وأنَّه وارث- فلو قال قائل: إنّ الأنبياء ستة بعد الناطق إليه وإنّ الأئمة بعده ستة، بماذا كنتم تدفعونه؟ وهم مُطبِقون على أنّ العباس رضوان الله عليه وصي النبي صلى الله عليه وسلم ووارثه والإمام بعده، ويدفعون تيما وعديا وعليا وأمته عن استحقاقهم وأن يكون لهم حق فيها وتصنيفاتهم في ذلك مشهورة وأشعارهم فيه محفوظة معروفة، وقد نظم المحققون من شيعة العباس رضوان الله عليه ذلك في منظوم كلامهم ومنشوره، وأودعوه كتبهم وأظهروا الدعوة إليه، فممن كان يرى ذلك ابن هرمة[5]، وهو الذي قال معرِّضا [89ظ] ببني أمية ومادحا للعباس رضوان الله عليه:

فواعجبا للمدعوين تَمَحُّلا تراث النبي ما أضل وأكذبا

---

1 تقدمت ترجمته سابقًا.

2 عبد الله بن محمد بن علي بن عبد الله بن العباس أبو جعفر المنصور، المتوفى: 158هـ، ثاني الخلفاء من بني العباس، كان عارفا بالفقه والأدب، مقدما في الفلسفة والفلك، محبا للعلماء، وهو باني مدينة بغداد. تاريخ أصبهان، أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، المتوفى: 430هـ، تحقيق: سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت الطبعة: الأولى، 1410 هـ / 1990م، 2/ 5؛ فوات الوفيات لمحمد بن شاكر، 2/ 216.

3 في الأصل «رمز» لعل الصواب ما أثبته.

4 **الراوندية الإمامية**: فرقة تقول إن الإمامة لا تكون إلا بالنص، وقد نص النبي على إمامة العباس. تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل للباقلاني، ص: 450؛ فضائح الباطنيَّة للغزالي، ص: 71؛ مقالات الإسلاميين للأشعري، ص: 21.

5 إبراهيم بن علي بن سلمة بن عامر بن هرمة القرشي، المتوفى: 150هـ، أحد بني قيس بن الحارث بن فهر، ويقال لهم: الخلج. حجازي سكن المدينة، ويكنى أبا إسحاق، قال الأصمعي: ختم الشعر بابن هرمة، فإنه مدح ملوك بني مروان، وبقي إلى آخر أيام المنصور. طبقات الشعراء لابن المعتز، ص: 20؛ فوات الوفيات لمحمد شاكر، 1/ 34.

عجبت لهم لما رأيت ضلالهم　　　قديما ومن يعجب يجد ثم معجبا

وقالوا لنا ميراثه بقرابة　　　وما نازعوا أُمَّا إليه ولا أبا

تداعوا بلا قربى إليه وإنما　　　يحوّز وراث المرء من كان أقربا

وعم رسول الله في الحق نصره　　　أحق به حقا وأكرم مطلبا

تَعدّوا بلا حق على حق غيرهم　　　وقالوا لنا هذا منّ الله مُوهبا

وقد ورث العباس قبل محمد　　　نَبِيَّيْنِ دخلا بطنَ مكة أحقُبا

فتم بميراث النبي ثلاثة　　　فلله ما أثرى ترابا وأطيبا

يعني بالنبيين إبراهيم وإسماعيل، وروي أنَّه زمزم لأنَّها حفيرة إبراهيم وسدانة البيت، وقد بيّن ذلك في قصيدة له أخرى فقال:

اسمع لَعَلّي أعد اليوم مأثرة　　　من المكارم عباس بها سبقا

منهن زمزم إسماعيل أورثها　　　أبوه دون بنيه لم يكن رهقا

كانت على عهد إبراهيم مأثرة　　　تروى الظماء ويأتي ماؤها نبقا

يا وارث البر عباسا وما شركت　　　فيها قريش وقد كانت بها فرقا

وأورث الله عباسا بقدرته　　　محمدا صاحب الوحي الذي صدقا

فاحتاز بالحق عباس وراثتهم　　　تلك فكلهم بالحق قد نطقا [90و]

إذ بات والناس كفار بربهم　　　وأخيرا إذ نشا الإسلام فاتفقا

وقال أيضًا يمدح إبراهيم الإمام رحمة الله عليه ورضوانه:

أبوك الوصيُّ وصيُّ النبي　　　وعمُّ الرسول الرَّضِيُّ المرسَل

توارثْتُموها وكنتم بها　　　أحقُّ وأولى من الجُهَّلِ

وقال أيضًا ابن أبي عياض السلمي[1] يمدح العباس وبنيه ويعرِّض ببني علي رضوان الله عليهم:

أعمامنا آباؤنا يرثوننا　　　بوارثة لا لضيق لذات

1　لعلّه الأشجع بن عمرو السلمي، المتوفى: بعد 203هـ، كان من مشاهير شعراء البلاط العباسي، ومن فحول شعراء أهل البيت عليهم السلام، التقى بجعفر الصادق. أصحاب الامام الصادق، عبد الحسين الشبستري ج:1،ص:153.

حق أخي لا باطل مُتقوّل   لكنه في مُنزَل الآيات
لا بانتحال عصابةٍ ردوا الذي   قالوا كتاب الله بالإثبات
والعم في الوحي المنزَّل وارث   وبنو البنات كما بنو الخالات

وقال آخر من شيعة العباس يمدح بعض الأئمة ويعرض ببني علي رضوان الله عليهم:

يا ابن الذي ورث النبي محمدا   دون الأقارب من ذوي الأرحام
الوحي بين بني البنات وبينكم   قطع الخصام فليس حين خصام

وقال مروان بن أبي حفصة[1] في وراثة العباس الإمامة من النبي صلى الله عليه وسلم:

ولما مضى أعمامه وتتابعوا   دعاه الذي صلى الله عليه وسلما [90ظ]
مضوا سلفا قبل النبي وغادروا   أبا الفضل عباسا صحيحا مُسلَّما
فلم يشرَكوه في تراث محمد   وكيف وقد عادوا ترابا وأعظما
فصار له سهم الوراثة دونهم   ولم يشركوا فيها فتُجعل أسهما
أبوك الذي آسى النبي بماله   فما كان ميراثَ النبي ليُحرما
وضارب عنه الناسَ في كل موطن   ضِراب امرىء يمشي إلى الموت مُعلِمَا
فشَدَّ عُرى الإسلام بالبيعة التي   بها عَزَّ دين الله أن يتهضما
وميراث إسماعيل أضحى وراثة   له بعد إبراهيم إذ جاء زمزما
وكل خصال الفضل قد نال فضلَها   أبو الفضل وانقادت له حين يَمَّما

ولو تتبعنا قول شيعة العباس في هذا الباب وتَقصَّيناه لطال الكتاب وقد تَقصَّينا ذلك في كتاب «**كشف الحُجُب والإلباس والإبانة عن مناقب العباس**» وكتاب «**فضائل الأئمة من بني العباس**» وأشبعنا

1 مروان بن سليمان بن يحيى بن أبي حفصة يزيد، مولى مروان بن الحكم الأموي، رأس الشعراء، أبو السمط، شاعر المهدي العباسي. سير أعلام النبلاء للذهبي، 7/ 430؛ ديوان الإسلام، أبو المعالي محمد بن عبد الرحمن بن الغزي، المتوفى: 1167هـ، المحقق: سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، 1411 هـ/ 1990 م، 4/ 109.

القول في ذلك بما يغني عن الإطالة، وإنَّما قصدنا هاهنا المعارضة للباطنية الضلّال بنفس مقالة مخالفيهم دون النظر والحجاج، إذ لا دليل معهم على دلالة الأعداد والحروف على أنَّها رمز على الأساس بعد الرسول صلى الله عليه وسلم والأئمة من ولده، وقد قلنا من قبل: إنه لو قال لهم قائل: إن خلق الله سبع سماوات والأرضين سبعة تدلّ على رمز وإشارات على سبعة أئمة من بني مروان [91/ و] أوّلهم معاوية رضوان الله عليهم، وآخرهم الذي يقول الناس إنه السفياني، فلم يجدوا إلى دفع المعارَضَة لهم سبيلا.

ويقال للباطنية أيضًا فيما ادعوه من كون الوضوء رمزا وإشارة إلى ما يدعون: ما الفصل بينكم وبين الفلاسفة إذ[1] قالت: إن محمدا عليه السلام كان حكيما فيلسوفا مثل جالينوس[2] وأرسطاطاليس ويحيى النحوي وغيرهم، وقال الذي يدلّ على ذلك: الماء ثلاثة أحرف كأنّ صاحب الشريعة قد جعله رمزا على ثلاثة علوم ربانية لاهوتية: فريضة وسنة وتطوّع، كما أنّ الوضوء كذلك، وأنّ الفريضة من العلم دليل على العلم بمابه الطبيعة والسنة منه رمز على الطبيعة والتطوّع رمز على العلم بما دون الطبيعة، هل بينكم في دعواكم وبينهم من فرق؟

ويقال لهم أيضا: ما الفصل بينكم وبين من قال من المسلمين وغيرهم فيما ادعيتم من كون أفعال الوضوء رمزا[3] عليه، فقال: إنّ الوضوء إشارة إلى الحياة والروح الذين بوجودهما يصحّ كون الحيوان مُلتَذّا ومُتنَعِّما، والماء نافرا، وأنّ الاستنجاء إشارة إلى تجنّب ما يعاقبه النفس إلَّا أن يكون دواء لمن هو إليه مُضطرّ، وأنّ المأمور بالتوضّؤ به دلالة على شرب الأشربة المُلتذّة، والنهي عن الإسراف [91ظ] فيها المضر بالعقل والنفس، وغسل اليدين على وجوب تهذيب الأخلاق وتجنّب سَيِّئها والشرس منها، وغسل الرجلين تنبيه على التجوز عن الأغذية الرديئة والأعمال الشاقة، وأن الاستنشاق دلالة على حراسة آلَةِ المَشامِّ ومجاري الأنفاس وشمّ ما يقوّي الإدراك والحواس، وغسل الوجه رمز على وجوب

---

1 في الأصل «اذا» لعل الصواب ما أثبته.

2 هو أكبر أطباء العصر القديم بعد بقراط. وهو في الوقت نفسه فيلسوف وشارح لآراء افلاطون وارسطو وتاوفرسطس وخروسفوس وابيقور. ولد جلينوس في فرغاموس في سنة 129 بعد الميلاد. وتلقى تعليما جيدا في الرياضات. وفي ن الاربعة عشرة درس الفلسفة، وشملت هذه الدراسة مختلف المدارس الفلسفية، وبناء على حلم قرر ان يتخصص فيالطب. وفي الطب تتلمذ اولا على ساتيروس في مدينة فرغاموس. وقد الف عدة كتب. وتوفي في سنة 200 ميلادية. ملحق موسوعة الفلسفة، عبدالرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الاولى، 1997، ص: 97– 98.

3 في الأصل «رمز» لعل الصواب ما أثبته.

اصطفاء العقل وآثار العلم والمقام والحكم والعدول عن الطَيش والخُلُقِ الوحشي[1]، وغسل الرجلين دليل على وجوب التشاغل بالعمل البداني والطب الروحاني والأدب الرياضي، وأن الليل والنهار وكل ضدّين ومزدوجين في العالم هو دليل على علمين: ضروري وكسبيّ، وأن كل خمسة من الأعداد رمز على الحواس الخمسة، حاسة الرؤية وحاسة السمع وحاسة الشمّ وحاسة الذوق وحاسة اللمس، وأنّ كل اثنين يدلّان على أنّ العلوم على ضربين؛ فعلم نظري كسبي وعلم ضروري، وكل ثلاثة من الأعداد والحروف يدلّ على ثلاثة علوم؛ علم لله سبحانه ليس بعلم اضطرار ولا بعلم نظر واستدلال، وعلمين للمخلوقين أحدهما ضروري والآخر كسبي، وأنّ الله سبحانه لما كان عدد اسمِه [92و] أربعة أحرف؛ كان رمزا على أنّ جميع المعلومات أربعة معدومٌ ومنتفي ومعلوم ثابت موجود، وهي ثلاثة أقسام: جواهر، وأعراض، وصانع ليس بجوهر ولا عرض، بل هو سبحانه قديم، والأجسام هي المجتمعة من الجواهر، فصارت المعلومات أربعة؛ كما أنّ «الله» سبحانه أربعة أحرف. وكل خمسة من الحروف والأعداد إنّما هو رمز على أنّ جميع الألوان الخالصة خمسة؛ السواد والبياض والحمرة والخضرة والصفرة، وإن أخذنا في أمثال هذه المعارضات كثرت وطالت وفيما أومأنا إليه كفاية.

ولو جعل جاعل كل الذي جعلوه دلالة ورمزا على شيء دلالة ورمزا على غيره وضدّه لم يجدوا في ذلك فصلًا، وكل هذا من أوضح الأدلّة على جهلهم وغَثاثَة علومهم هذه الباطنة، وعمى قلوب المتعلقين بها، وحَيرَة المصدقين لهم على دعواها، وأنّهم نصبوا هذه الحيل والمخاريق الواهية الركيكة شَرَكًا ومصيدة لأهل الغباء والنقص من الطغام وحُفاة الأكراد والأعراب وأهل الفساد وأهل القرى والسواد ومَن لم يرتض بعلم قط، ولا يُعدّ من أهل العقل، لأنَّ العاقل يُجوِّز أن كل ما يدعونه إليه شبهة في أول دعوتهم [92ظ] وسماع كلامهم، إذا أوهموه أنّهم يدعونه إلى إقامة فرائض الدين ونصرة عترة النبيين وسلالة المرسلين، ويصوِّرون دفع الظلم والعدوان والإنصاف والإقرار به لأهله، وأنّهم يدعون إلى العمل بكتاب الله عزَّ وجلَّ وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم، فهذا ممَّا يجوز أن يصغي إليه العاقل وينظر ما تحته وما وراءه، فإذا جاءته هذه التفاسير والرموز والإشارات وعجيب ترّهاتهم وحماقاتهم ونص ذلك على مستمعه منهم أُيِسَ من خيره وقلّ الطمع فيه وفي أمانته وعقله، بل يجب أن يعتقد أنّه ممن لا رأي له ذهب عنه ليعود إليه ولا عقلا صحيحا ترك استعماله بتوهّم مراجعته له، نعوذ بالله من ضعف

1 في الأصل «الدهش» لعل الصواب ما أثبته.

العقول وفساد الأوهام والوقوع في حبائل الشيطان والانقياد لأهل الجهل والضلال ومفارقي التوحيد والإسلام.

فصل: [معنى تحريم الخنزير]

من مكنون علومهم الربانية واستخراجهم لظاهر الشرع بتحريم لحم الخنزير، وذلك أمر ظاهر غير خفي لو عقل أهل الظاهر ومعنى تحريمه، أن له بابا مكشوفا فهو لذلك فاشي السرّ، لا يحلّ أن يُفشى إليه شيئ من الحكمة.

قالوا: والخنزير يرمز على المخالف لهذا، والذي لا يمسك لسانه، [93و] لا[1] يجوز إطلاعه على أسباب الدعوة وعلم الباطن، ولا يحلّ ذلك لأنَّ تحريم أكل لحمه كتحريم إفشاء السر إلى المخالف هذه حالته.

قالوا: والناب اشتقاقه من نبا ينبو والنابي عن الحق وقبول الدعوة هو نبوٌّ عن قبول الحق، وقال بعضهم: الخنزير هو المخالف، وتحريم أكله تحريم مفاتحته ودعوته إلى الحق، ورمزٌ عن ذلك، وإنَّما كَنّىَ عن هذا المخالف بالخنزير لأجل مساواته له في الصفة؛ وذلك أن الخنزير –زعموا– يتتبّع عروق الشجر فيأكلها ويبحث عما في الأرض، وتأويل هذا: أنّ من طلب العلم بالسرقة والاحتيال من غير جهة الباب المنصوب لتعليمه، لم يجب أن يطلع عليه ويلقى إليه ويُتبسّط بمفاتحته بشيء منه.

[معنى الجنب والجنابة عندهم]

قالوا: وممَّا رُمِز عليه بطريق الاشتقاق الجُنُبُ الذي يجب عليه الغُسل، وليس –زعموا– الجنب بإنزاله الماء وكذلك النكاح والزنا والسرقة على ما ذكرناه من قبل، قالوا: فالجنب هو المتكلم بما يُستَحسَن فيه من علم الباطن، وإنَّما يجب عليه إذا تَكلّم بذلك أن نقول له: ما أحسن هذا العلم، فالواجب عليه عند ذلك أن يجيب الدعوة، وأن يَرُدَّ الأمر في الحمد والشكر في ذلك إلى من أفاض عليه ذلك العلم؛ وهو الإمام الذي تفيض نفسه على نفوسهم، ويجب [93ظ] عليه أن يقول: ليس هذا من فضلي وإنَّما هو من فضل سيدي المفيض علي.

قالوا: وكذلك الإمام لو تكلّم بعلم حسن فاستُحسن منه؛ لوجب أن يقول: ليس هذا من فضلي، هذا من فضل الناطق، وكذلك يجب على الناطق أن يقول: ليس هذا من فضلي هذا من فضل إلهي

---

1 في الأصل «ولا» ولعل م اثبته هو الصواب.

السابق، وإذا سُمع من السابق شيء واستحسن ذلك من نفسه وأُعجِب به وعَلم عُجبَه من قلبه؛ وجب عليه أن يعرف أن ذلك من فضل ربه، وسنشرح معنى الإفاضة عندهم من بعد. قالوا: فهذا هو الجُنُب. ومعنى الجنابة: أنَّه قد لزمه الاجتناب لدعوى الفضل.

ومعنى الغسل: رمزٌ على اجتناب هذه الدعوى، فإذا اجتنبها فقد غسل عن نفسه العُجب بذلك، قالوا: وكذلك وجب الغسل من الحلال والحرام؛ لأنَّ الحرام هو أن يفاتح بالدعوة من لم يؤذن له في مفاتحته، ويُكلِّم المأذون مَن لا يحلّ له أن يكالمه، فإن استُحسِن ذلك منه أيضًا وجب عليه الاجتناب وتسليم الفضل لمن فوقه إلى أن يردّوا الأمر إلى الله عزَّ وجلَّ «الأول السابق» المفيض على «الثاني» الذي يفيض على الناطق ويفيض الناطق على الأساس ثم يفيض الأساس على الإمام ثم الإمام على الداعي.

[معنى الزنا عند أكثرهم]

ومعنى الزنا عند أكثرهم: إنَّما هو إفشاء السر، وقال بعضهم: هو مفاتحة المأذون له لمن قد [94و] فاتحه غيره من المأذونين؛ لأنَّه زوّجه من فاتحه أولا، ومن قال: هو رمز على إفشاء السر، قال: معنى أن من زنا فعليه مائة جلدة لقوله تعالى:﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ ﴾[1] أى بالغوا في البراءة من مفشي السر وسعوا في هلاكه.

[معنى تحريم الميتة وإحلال الذبيحة عندهم]

وقالوا: ومعنى تحريم الميّتة وإحلال الذبيحة أن الذبح هو الهداية وتعليم المرء علم الباطن ونهيُه عن العمل بظاهر الشرع، وهذا هو معنى ذبح إبراهيم لإسحاق عليهما السلام بتعليمه علم الباطن. ومعنى يحلّ أكل المذبوح أنَّه يحلّ أن يُفشيَ الداعي سرّ الإمام إلى من بذل العهد وأدَّى الواجب عليه؛ لأنَّه لا يجوز أن يَفشِيَه إلى من لم يأخذ عليه العهد، بمعنى أنَّه لا يجوز أكل لحم الميّتة لأنَّها لم تذبح، أو يُعطِي المدعوُ العهدَ فلا يخرج سر ولي الله.

قالوا: وكذلك السمك الطافي لا يحلّ أكله من جهة أنَّه مات في موضع الحياة؛ لأنَّه مات في الماء، وتأويل ذلك أنَّه رمز على الرجل المهتدي القابل للدعوة إذا كفر بعد ذلك وأفشى السر وفارق الحق؛ لأنَّه بذلك قد مات في موضع الحياة، وهلك في موضع نجاته، ولا يحلّ أن يفشى إليه بعد ذلك السر ولا

1 سورة النور: ٢٤/ ٢.

يلقى إليه شيء، فهذا المرتد عندهم هو السمك الطافي، ومعنى تحليل أكل السمك المَصِيد، اعطاء الخروج بالعلوم اللاهوتية إلى من يمسك الدعوة [94ظ] ولم يرتد ولم يمت في موضع الحياة، ومعنى إخراج السمك من الماء هو ربح المدعو إلى دينهم، فإذا استجاب طَهُر وصار مذبوحا بإخراجه من الماء، وصيده وتطهيره مراد[1] به عندهم هذا المعنى، فهذه وما قد بيَّنَّاه من أمثالهم عنهم هي مكنونات علمهم الباطنيَّة والحكم الربانية التي يستحلون بجهلهم وترك الدخول فيها وسقوط الشرائع عمن حَصَلت عليه، ويبيحون بمخالفتها استلاب النفوس واغتصاب الأموال وسبي الذراري وإزالة الدول والممالك [بهذه] الدعوة والحمق وسخافة رأي المتشاغل بها، وصارِفِ الاهتمام إلى واضعها، بحيث وصفناه ممَّا قد علم كل أحد أنَّه لو أراد أن يضع في اليوم منه مائة مذهب ومقالة من هذه العلوم الباطنيَّة الربانية والحكم العجيبة عندهم ويضع عليها مثل رموزهم من الحروف والأعداد وفرائض العبادات لم يتعذّر عليه ذلك، ولو لم يكن مُتلَبِّسا بعلم، فكيف بأهل النظر والعلم الذين رُبَّما قدحوا بالشبهات في الصحيح ومَوَّهوا الواضح وتعتعوا العالِمَ الراجح، فمن ظنّ من هؤلاء الكفرة الأغبياء أن يختدع بذلك من له أدنى فهم ومسكةُ [علم][2]، فقد ظنّ بعيدا واعتقد باطلا، ولقد حُكي **أنّ شابا من العقلاء** كان بداخلهم ويكثر الجلوس معهم والأخذ عنهم، ثم ينقل إلى إخوانه وأصدقائه أسرارهم ويبدي حماقاتهم على سبيل الهزل والسخرية بهم والاحتقار بموضع علمهم هذا [95و] فقيل له: أليس قد أخذوا عليك العهد والميثاق على كتمان سرهم؟ فكيف تستجيز أن تذيعه؟ وما وجه المخرج لك من الحنث في أيمانك؟ فقال: الوجه في ذلك واضح لأنَّ القوم إنَّما استحلفوني على كتمان سرهم من علم وحكم وشيء يتعلق بأمور الديانة ويفضي إلى استنصار حق، وهذا الذي يلقونه إلي وأنقله إليكم ليس من العلم والحكمة في شيء، وإنَّما هو من جملة الحماقات والنوادر المضحكات، فلا حنث على إفشاء ما يلقونه إلي إذ كان ضد ما أَحلَفوني على كتمانه ونقيضه، فقالوا له: أصبتَ وأحسنتَ وأنت بهذا التأويل أفقه من أبي حنيفة بكل ما أنت عليه، وقد قال بعض من حكى هذه الترهات والخرافات عنهم التي قد كَدُّوا قلوبهم وأجسادهم وأسهروا ليلهم ونهارهم في تلفيقها ووضعها: ما مثلهم عند العقلاء إلَّا مثل غواص أفنى دهره وعمره في طلب جوهرةٍ ثم إنه ظَفِر بعد الكد العظيم والتعب الشديد بالصَّدَفَة التي يعتقد أنّ الجوهرة فيها، ثم قصد إلى فتحها

1 في الأصل «مرادا» لعل الصواب ما أثبته.

2 كلمة غير واضحة لعل الصواب ما اثبته.

وهو مُشفِق عليها وعظيم التوقان إلى ما فيها ومتيَقِّن أن مطلوبه بعينه فيها، فلما فتحها وجد فيها روثة، فنظر إليها ثم لم يؤمن بأنَّها روثة حتى شمّ فتيّقن رائحتها وأدرك نتنها، فما زاده ذلك إلَّا حمقا حتى عضّ عليها بنواجذه فذاقها، فما استيقن ولا عرف خبثها إلَّا بعد فناء العمر[95ظ] وكَدِّ القلب وإتعاب السير وتعطيل الأيام وتفريق الأموال وأكل الروث وشمه. ومتيقّن ذلك منهم هو الملحد بعينه والهازل بنفسه، ومن يستدعيه إلى هذه السخافات، والأحمق الحائر أعجوبة إذا رأيته متصدرا في نادي قومه وموضع عظمته والجمعُ حوله كأنّ على رؤوسهم الطير، إن تكلّم سكتوا إجلالا له، واعتقدوا تأمل كلامه لدقّته وصدَّهم الحصرُ عن مراجعته، وإن سكت اعتقدوا أنَّه ينتظر وحيا من الهيولا إليه بلا ثالث بينهما، ولولا وجود الهازل بالدين منهم قوما طغاما وعامة جهالا، فقد أفقدهم الله البصائر والأفهام وسَلَبَهم العقلَ وألبسهم الخذلان فيستجيبون لحماقته وهزله، ولو أن طالب العز والثروة والنصرة طَلَب العلوم العقلية وعرف حقائق الأحكام والسنن والفقه والنظر في طرق الأدلّة التي هي سبيل إلى إدراك الحقائق والعلوم التي يشهد بصحتها أهل العقول، ويَعظُم قدرُ مُحصِّلها عند ذوي النظر والعلوم، ويرغَب بنفسه عن منزلة يكون له فيها عند أهل العقول ماجنا سخيفا وعند ذوي الديانات كافرا متلاعبا ولإقامة حدود الله مستحقا، ولكن قد قيل قديما وحديثا: إنّ لكلّ ساقطةٌ لاقطة، ولكلّ طعام آكل، وكلّ طائر يطير مع شكله، والمرء يعرف بقرينه، نعوذ بالله من طلب الدنيا بخراب الدين ومن الشك بعد اليقين [96و] ونسأله أن يعصمنا وكل مسلم من الريب و في كفر أصحاب هذه الخرافات والزَوبَعات، وأن لا يجعل بلوانا في عقولنا وأدياننا إنه سميع مجيب.

وهذا باب من هذيانهم وخرافاتهم وهو من علمهم وغامضه، ويسمونه: المهولات في الحروف

قالوا: ومن العلوم الروحانية الربانية التي لا يعرفها أهل الظاهر التي جُعِلت إشارات ورموزا إلى النطقاء والأئمة والأساسات والحجج والدعاة وغيرهم من أسباب الإمام، من علم الحروف وممَّا سئل عنه أهل الظاهر أن يقال لهم: [لم][1] صار من حروف العربية لا يتصل بغيره مثل: أ – د – ذ – ر – ز وسبعة منها لا تُعجَم وهي: ألف – ك – ل – م – و – هـ – لا – ولم كان اثنا عشر حرفا[2] منها مزدوجة وهي: د ذ ر ز س ش ص ض ط ظ ع غ، ولمَ صار منها مع المتكررة مفردة: ف ق ك ل وم ن هـ لا ي،

1 أضفت هذه الكلمة ليستقيم المعنى.

2 في الأصل «حرف» الصواب ما أثبته.

وكيف صار ستة منها تُجَرُّ إلى خلفها وهي: ج ح خ ع غ هـ، وهي[1] خمسة تمدّ إلى قدامها وهي: ب ت ث ق ك، وسبعة منها لا تمدّ إلى قُدامها ولا إلى خلفها وهي: د ذ ر ز هـ لا ن، وعشرة منها د ذ س ش ص ض وم ر ز هـ[2]، وكيف صار ستة منها بصورة واحدة وهي: ب ت ث ج ح خ، وما معنى جعل هذه كذلك إشارات إلى علوم باطنية لاهوتية، قالوا: ومن علم [96ظ] الحروف أيضًا أنّ حروف الكتابة العربية سبعة وعشرون حرفا، وهي دالّة على سبعة وعشرين شخصا، وعلى ثلاثة أقسام، وعلى سبعة أئمة، واثني عشر داع، وعلى عشرة مثل: ألف ك وم ز د، وقسم منها اثني عشر ألف د ذ ر ز ط ظ س ش ص ض ع غ، وهي أزواج، وقسم العشرة مثل: ب ت ث ش ي ذ ن ز ج خ وهذه تُعجَم، وسبعة منها لا تُعجَم[3]؛ لأنَّها رمز على ما يحتاج إليه الخلق، وهي الحروف السبعة العُلويَّة والخلق محتاجون إليها، قالوا: وقسم الاثني عشر منها دالّ على اثني عشر الحجج للروحانيين[4]، وقسم العشرة منها دالّة على الناطق والأساس والإمام والحُجَّة والداعي، والمأذون والمستجيب واللواحق والحجج والمتم والجناح، وآخر الحروف القائم، ألا ترى أنَّه قال الآخر قد بُدِّل بالأول.

وما دلّت[5] عليه حروف العربية في جسد الإنسان موجود، مِثلُ المعدة –زعموا– والجبين والكفين والعنق والظهر والبطن، قالوا: ومثل ذلك في الأفلاك العُلويَّة زحل والمشتري والمريخ والزهرة وعُطارد والشمس والقمر، ومثل الاثني عشر من الحروف: برج الحمل والثور والجوزاء والسرطان والأسد والسنبلة والميزان والعقرب والقوس والجدي والدلو والحوت، ومثال قسم العشرة من الحروف: بالمكان والزمان والسماء [97و] والأرض واليوم والليلة والشمس والقمر والهواء والريح، قالوا: ويدلّ من وجه آخر على الأصلين والأساسين والأئمة السبعة والحجج الاثني عشر والدعاة والمأذونين. هذا من دقيق علومهم وغامضها، وهي من الحمق والركاكة والتلاعب بالدين بحيث لا يخفى على ذي عقل سليم، غير أنَّهم إذا وجدوا من أغنام الأكراد وجفاة الأعراب وجهال البربر وأهل القرى والسواد من يقبل ذلك ويتصوّر فيه أنَّه علم إلهي كان قبولهم لذلك باعثا لهؤلاء السفهاء المُجّان

1 هكذا في المخطوط والمعنى لا يحتاج الى هذه الكلمة.

2 بياض في الأصل، والجملة لا خبر لها.

3 في الأصل «تقسم» لعل الصواب ما أثبته.

4 في الأصل للروحانيون والصواب ما أثبته.

5 في الأصل «ومثل دلت» لعل الصواب ما أثبته.

المتلاعبين بالدين إلى الاشتغال باستخراج أوله من الحروف المعجمة وغير المعجمة والمنقطعة والمتصلة والأشكال في السور المختلفة ومن أعضاء الإنسان والطوالع والبروج على من يسمونهم نطقاء وأئمة وحجج وأعداد وغيرهم، وهم عالمون من أنفسهم أنَّهم قد وضعوا هذه الأسماء على غير شيء، ولا على أمر يدينون به، وإنَّما نصبوها مصيدة وحيلة لمن ذكرناه من المستجيبين والقابلين بمخاريقهم[1] هذه والله سبحانه عالم بذلك من أحوالهم، وكلّ عاقل عرف سوء رأيهم ودخيلتهم في الدين وأهله.

قال القاضي رضوان الله عليه: فيقال لهم: إذا كنا قد بيَّنَّا فيما سلف أنَّه لا تعلق بين الحروف وبين أعضاء الإنسان والطوالع [97ظ] والطبائع الأربع والليل والنهار وغير ذلك ممَّا يدعونه وبين من يسمّونهم نطقاء وأئمة وحججا، ولا فرق بين من يجعل ذلك دلالة ورمزا على ما يقولونه وبين من يجعل النطقاء والأئمة والحجج والأساسات في العباس وولده عليه السلام، وأدلّة على دعاة لهم والمستجيبين لهم والمهتدين بهديهم، في لعنكم والبراءة منكم وإقامة حقوق الله عليكم، وما الفرق بينكم وبين من جعل ذلك أجمع أدلّة ورمزا على أئمة وحجج من بني أمية، وعلى[2] عثمان رضوان الله عليه ومعاوية ومروان رحمة الله عليهما، وساق ذلك على حسب ما عارضناهم به من قبل، فلا يجدون من ذلك مهربا.

ثم يقال لهم: هل أنتم في هذه المخرقة والاستخراج اللطيف بهذا المعنى الضعيف، بمعنى هذه الحروف والطوالع والبروج وجعل ذلك رموزا وإشارات إلى أشخاص وأمور أريد بها وبالمنقوط وغير المنقوط، الاّ[3] بمنزلة من جعل جميع ما شاهده ويراه من سائر أنواع الحيوان واختلاف تركيبه وصُوَرِه كالفرس والبعير والثور والنعجة والنعامة والكلب والذئب وغير ذلك من أجناس الطائر والحشرات والعقارب والحيات وغير ذلك، أدلة على حجج وأشخاص ونطقاء بعدد ذلك أجمع، وجعل كل نوع دليلا على طبقة من حجج الله عزَّ وجلَّ على خلقه، والاّ مَن جعل جميع ما نرى ونشاهد [98و] من النخيل والأشجار والبقول والرياحين وما هي عليها من اختلاف تركيبها وصورها وأشكالها وطعومها وألوانها وأنوارها وزهرتها وأوراقها، أدلة ورموزا على أئمة ونطقاء وحجج وأسماء الدعاة من ولد العباس رضوان الله عليه بعدد ذلك، وإلَّا فلِمَ خلقت كذلك، ولم تخلق على خلاف ما هي به، ولم جعلت

1 في الأصل «لمخلريقهم» لعل الصواب ما اثبته.

2 في الأصل «عن» ولعل الصواب ما اثبته.

3 في الأصل «لا» لعل الصواب ما أثبته.

[على][1]هذا القدر ولم تجعل أقل أو أكثر منه لولا قَصدُ خالقها إلى جعلها رموزا وأدلة على الحجج له بعددها في أرضه، ونطقاء يؤدون فيها الدين إلى عباده لنص علمه ولنص العلوّ في خالقهم عزَّ وجلَّ، وبطبع الحِكَمَ والعلوم في قلوبهم.

ونقول: بزعمكم أنَّه دليل على إفاضة الهيولا أو الثاني على نطقاء وأسس وحجج بعدد ما خلق من ذلك، فكذلك تعارَضون بجعل جميع ما وجد من حيوان البر وسموك البحر واختلاف أشكاله، أدلة على أئمة بعددها وعدد اختلاف صورها وأشكالها، حتى يجعل الجزء منها دلالة على شخص أو على غيره، وإلها ربا على غيره، والنباح على غيره، والماء ماهية على غيره، وجَعلِ الكلاب والقردة والخنازير رمزا على طبقة من الحجج، وجعل بنات وردان،[2] والجِعلان[3] والضبّ واليربوع والقنافذ والخنافس والنحل والجراد والبقّ والديدان والعلق والذباب أدلّة [98ظ] ورموزا[4] على حجج وهم أمناءلكم وأئمة يجب أن يكونوا أئمة لكم دون غيركم والمُظهِر لما يقولونه في هذا -لينكشف الحال عن اعتقاده لذلك- فهو مريض يجب كيه وعلاجه حتى يتوب ويرجع إليه عقله؛ وإن لم يكشف لغيره من كونه معتقدا لذلك فهو ملحد ماجن سخيف يجب أن يقام عليه حد الله تعالى- الذي نصفه من بعد- من ضرب عنقه وتطهير البلاد منه ومن أمثاله، وكل عاقل مسلم وغير مسلم يعلم تلاعب هؤلاء الكفرة بالدين وسخريتهم بعقول أتباعهم الأشقياء واختداعهم لهم بهذه الخرافات وإلَّا ففي الأرض عاقل يخفى عليه المجون في الدين في قولهم: إنَّما المعنى في شهود الزنا أربعة معنى لائح ظاهر غير أن أهل الظاهر بجهلهم وحيرتهم قد ذهبوا عن علمه، وإن كانوا نَبَّهُوا عليه في ظاهر الشريعة، لأنَّه أيضًا ممَّا يوجد بالعيان والمشاهدة، وهو أنا نجد نواة المشمش إذا كسرت وانشقت النواة وجد بين نصفي اللب شيء طويل التف بعضه ببعض، وهو معنى الزنا، ولم يخلص إليه إلَّا بأربعة حجب، أولها القشر، الثاني، قشرة المأكول وهو ظاهر المشمشة التي تؤكل، [ثم] قشر اللب المستخرج الملتصق باللب، [ثم] جلدة بيضاء رقيقة تصل إلى ذلك اللب، وموضع النبات لا يكشف هذه الحجب؛ فوجب لذلك أن لا يقبل في

---

1 زيادة يقتضيها المعنى.

2 بنات وردان: نوع من أنواع الدواب. القاموس المحيط، باب الدال، فصل الواو. ص: 325.

3 جمع جَعْل، دابة صغيرة تشبه الجرادة او الصرصور. القاموس المحيط، باب اللام فصل الجيم. ص: 977.

4 في الأصل «ورموز» لعل الصواب ما أثبته.

الزنا والوصول إلى الوطئ إلَّا بأربعة شهود تكون نواة [99و] المشمش رمزا دالا على ذلك، وهل تخفى هذه الحماقة والتلاعب إلَّا على شقي مغرور، ولو أن معارضا عارضهم في هذا بالوصول إلى لب اللوز والجوز ونواة الرطبة والكنكر، وقال: لا يجب أن نقبل في الشهادة إلَّا بعدد قشر الكركم الذي لا يوصل إليه إلَّا بعد كشف جميع قشره، فإن عارضنا وأتاهم معارض فقال: يجب أن نقبل الشاهد الواحد في الأسباب والأموال؛ لأنَّ الرمان والموز يوصل إليه بكشف قشر واحد، وكذلك الباذنجان وأمثاله ممَّا لا قشر له إلَّا واحدا؛ لم يجدوا في ذلك فصلًا، ولولا أن الاشتغال بالتكثير بهذه المعارضات اشتغالا بما يذهب بالزمان ويرغب العاقل عن ذكره لذكرنا قدرا زائدا على قدر ما بيَّنَّاه على طريق معارضتهم، ولكان ذلك أكثر من أن يؤتى عليه.

وهذه جملة كافية في ذكر ما يستدلّون به على عدد أئمتهم وحججهم ودعاتهم، ويجعلونه رموزا على ذلك وبالله التوفيق.

ونحن الآن نبتدئ بالتنبيه على فساد ما يرتبونه للدعاة في استدعاء الجهال والطغام إلى الخروج عن الإسلام،[1] وما قالوه في ترتيبها، ثم ينتهون أيضًا إلى نقض «**رسالة صاحب البلاغ الأكبر والناموس الأعظم**»،[2] بإيجاز واختصار، ثم واصفون [99ظ] أشياء من أمورهم أيضًا ومواضعتهم التي يختدعون الضعفاء بها، ثم واصفون حقيقة قولهم في السابق والثاني والإفاضة منهما والانبعاث، ومعنى توحيدهم وكلامهم في الجواهر والأسطقسات والعناصر وعالَم العقل والنفس، والبسائط والمركبات، وجميع ما يفضي إليه كفرهم، وبيان خروجهم عن جميع أديان أهل الشرائع والملل،

---

1 يبدو أنه قد ابتدأ هنا بالجزء الثاني من كتابه، وقد عزا أكثر من مرة فقال: في صدر هذا الكتاب، ويقصد هذا الجزء.

2 صاحب الكتاب هو: المهدي الفاطمي عبيد الله بن الحسن ت: 322هـ. ذكر ذلك عبد القاهر البغدادي في كتابه الفرق بين الفرق، كما ذكر أن هذا الكتاب هو رسالة من المهدي المذكور إلى أبي طاهر سليمان بن الحسن القرمطي، وذكر بعضا من نصوص هذه الرسالة.
وقال ابن كثير إن مؤلف هذا الكتاب هو: عبد العزيز بن محمد بن النُّعمان حيُّون المغربي القيرواني، إسماعيلي من المائة الرابعة، وَقَدْ رد عَلَى هَذَا الكتاب القاضي أبو بكر الباقلاني. لكن ابن حجر خطأه ونسبه للنعمان أبي حنيفة بن محمد بن منصور المغربي المتوفى: 363هـ، فهو أشهر من ألف للباطنية ونظر لهم. رفع الإصر عن قضاة مصر، أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، المتوفى: 852هـ، تحقيق: الدكتور علي محمد عمر، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة: الأولى، 1418 هـ / 1998 م، ص: 246؛ سير أعلام النبلاء للذهبي، 16/ 150؛ طبقات المفسرين، محمد بن علي بن أحمد، شمس الدين الداوودي، المتوفى: 945هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، 2/ 346؛ فوات الوفيات لمحمد شاكر، 2/ 59؛ وفيات الأعيان لابن خلكان، 3/ 117.

وواصفون لقولهم في معنى النبوة، ومعنى كلام الله سبحانه، ومعنى البعث والنشور، ومُبيِّنون عن بطلان ذلك أجمع، وما توفيقنا إلَّا بالله وإليه الرغبة في التفضل بالمعونة والتوفيق.

وقد بيَّنَّا طرفا من فساد قولهم في تأويل القرآن وتفسيره وتأويلهم للشرائع، وعارضنا في ذلك ممَّا لا مخرج لهم منه، فأمَّا ترتيب دعوتهم فكل ما ذكروا فيه دليل على ضعفهم وفساد دينهم وعجزهم عن إقامة برهان عليه، وأن الدعوة موضوعة للمكر بأهل الجهل والنقص، والخديعة لهم.

فأوّل ذلك نهيهم عن مكالمة أهل العلم والنظر والجدال، هذا فعل من لا حُجَّة له على قوله يمكنه الذَبّ بها عن مذهبه والانتصار له؛ لأنَّه لو كان له إلى ذلك سبيل لقصد به المكالمة عليه مع أهل البصائر فعُدُولُهم عن هذه الطبقة إلى العامة وأهل الجهل والنقص، ومَن لم يرتض بالعلم، مِن أوضح الأدلة على بعدهم [100و] من العلم والتحقيق إلى الخديعة وتلفيق الحيل وغرور من لا علم له.

وأما امتناعهم من إظهار دينهم وكشف سرّهم لمن يدعونه إليه -إلَّا بعد بذل اليمين والعهد وأخذ المواثيق عليه وعلى كتمانه- فإنَّه أيضًا مخرقة وحيلة على من سيدعونه، وليس بدليل على أنَّهم محقّون فيما يدعونه، بل هو أوضح دليل على نقص المدعوّ متى حلف وأطاع ببذل اليمين والعهد على سر لم يعلمه ولم يظهر له؛ واختلاطه وضعف عقله ورأيه، وكيف يسوغ له الحلف على كتمان ما لعله إذا وقف عليه لم يحلّ له في حكم الدين كتمانه؟ ولم يجب عليه إذاعته وإظهاره، إلى غير ذلك ممَّا ذكرناه في حكم عهدهم من قبل.

ويقال لهم: من أين وجب على من تدعونه بذل اليمين لكم على ذلك؟ فإن قالوا: لأنَّ على المدعو أن يعرف الحق ولا يجهله، فهو أولى ببذل اليمين. قيل لهم: فلنا أن نقول لك ولكل من تدعونه: بل الواجب عليكم تبليغ الحق وبيانه وأداء الأمانة فيه، فأنتم لذلك أولى ببذل اليمين، فإن قال الداعي: فإنَّ الله سبحانه أخذ الميثاق من بني إسرائيل وهم متعلمون. قيل لهم: فللمَدعو أن يقول لكم: فقد أخذ الله سبحانه ميثاق النبيين وهم معلمون للحق كلهم، وأنتم أولى باليمين. فإن قالوا: إن الله سبحانه قد فرض على كل من يدعو[1] بذل ماله في حفظ [100ظ] دينه، قيل لهم: وكذلك قد فرض الله سبحانه على كل داع ومعلم دفع ماله والجهاد به في إقامة حقه، كما أنفق النطقاء وجاهدوا، ولا جواب عن ذلك، ويجب على المُسقِط إذا طالبوه ببذل اليمين -قبل إظهاره على ما يدعونه من مكنون العلوم الربانية- أن

1 في الأصل «يدعوا» لعل الصواب ما أثبته.

يقول لهم: اعلموا أن عندي وعند جميع أهل ديني ومقالتي من العلوم النافعة والأمور الجسيمة والمعارف الباطنة ما فيه خلاصكم ونجاتكم وما لا غنى بكم عنه وعن مثل نفعه، وتميزكم به عن كل ناقص ومقصر عن علمه، وهو دين الله سبحانه الذي دعا إليه وأمر به، غير أنَّه لا يجوز كشفه وبذله لكم إلَّا بعد إيمانكم وعهدكم على كتمانه، والقيام بحقوقه، وقبول ما أوصيكم به.

واعلموا أن الله سبحانه قد شرع أخذ الأيمان والعهود على أنبيائه وأصفيائه وعباده المؤمنين، ويتلو[1] عليهم في ذلك من الآيات التي فيها وجوب العهد والميثاق، مثل جميع ما ذكروه، لم يجدوا في ذلك فصلًا، ولا منه مخرجا، فإن أجابوا إلى بذل اليمين، صاروا هم المَخدوعين وأهل النقص المطموع فيهم، وظهر عجزهم وبطلان ما شبهوا به، وإن هم امتنعوا من ذلك، قيل لهم: فكيف وجب سقوط ذلك عنكم فيما أدعوكم إليه ووجب عليّ فيما تدعوني إليه؟ مع أنَّه لا حقيقة عندكم، ولا لما تدعونه، وإنَّما العلم المكنون [101و] والسر الإلهي معي وعندي، وهو علم الأئمة وسر الله عزَّ وجلَّ عندهم، وهم غير متهمين فيما يسرونه ويشيرون إليه، ولا مخرج منه أبدا.

ولو قال لهم قائل: إنّ حقيقة دين الله عزَّ وجلَّ وسره وباطن الشرع معي وعندي، ولكن لا سبيل إلى إلقائه إليكم وكشفه لكم إلَّا بعد امتحانكم وإدخال كُلَف ومشاق وغرم مال عليكم لأجل أن الله سبحانه قال: ﴿ أَحَسِبَ ٱلنَّاسُ أَن يُتْرَكُوٓاْ أَن يَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ وَلَقَدْ فَتَنَّا ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ﴾[2] وهذه الفتنة التي أمر الله سبحانه بإدخالها عليكم هي أن تمكنوا من أنفسكم للفجور بكم وبنسائكم وأولادكم، وأخذ جميع ما ملَكَتهُ أيديكم، أو بحَلقِ لِحَاكم، ونتف أُسْتِيكم، وعرك آذانكم، وصفع أقفيتكم؛ فيجب أن تطعيوا لذلك لما افتتنكم وامتحنكم به من ذلك، فإنَّ الصبر عليه والإيمان به يؤدي إلى نفع عظيم وعلم خطير جليل، فيه نجاتكم وخلاصكم ووصول إلى فوائد ومنافع لا طريق لكم إلى الوصول إليها إلَّا بالصبر على هذه المحنة وترك العهد معها، لم يجدوا من ذلك مهربا ولا مخرجا، فإن أجابوا إلى ذلك، ظهرأمرهم وتبيّن عجزهم ونقصهم، وإن أبوه طرقوا على أنفسهم الإباء عليهم، وقيل لهم: لا وجه لبذل اليمين [101ظ] وأخذ فعل على كشف ما عندهم، ولا جواب عن ذلك.

1 في الأصل «يتلوا» لعل الصواب ما أثبته.

2 سورة العنكبوت: ٢٩/ ١–٢.

وممَّا يدلّ على وجوب سقوط العهد عن من طالبوه ببذله؛ أنّ الله تعالى لو كان قد أوجب ذلك على من كلّفه الدخول في دينه؛ لوجب أن يدلّ على ذلك بعقل أو سمع، وإذا علم أنَّه لا دليل على وجوب اليمين على الدخول في الدين، بطلت مطالبتهم بذلك، ثم يقال لهم: ما الدليل على وجوب هذه اليمين على الداخل في دينكم، الذي هو الحق؟ فلا يجدون في ذلك متعلقا. ويقال لهم أيضا: إذا كان ما تدعون إليه هو دين الله عزَّ وجلَّ الذي ألزم العقلاء وأهل التكليف اعتقاده والعمل والعلم به، فما وجه أن لا يلزمه ذلك حتى يحلف عليه وعلى كتمانه، وهو إذا عرفه علم صحته، وإذا خاف من أهل الحق النكاية والضرر عليهم بكشفه لزم فرضه على كتمانه، وكيف يعلق الله سبحانه وجوب الحق على المكلف مع نصب الدليل له عليه وإزاحة علله ثم يحلفه عليه، فإن لم يحلف لم يجب تعريفه ذلك.

ويقال لهم: إنّ اليمين على الداخل في دعوتكم يوجب على الناطق إحلاف مسوسه ووصيه، وعلى المسوس إحلاف كل من يخرج إليه بذلك العلم من الأجنحة والحجج والأبواب، ويجب على الإله الأوَّل السابق إحلاف الثاني إذا أعلمه وأفاض عليه ما لم يكن عالما به من دينه، ان كان يلقي ذلك [102و] إليه بطريق العقل والإخبار، وأنتم لا توجبون على الإمام الناطق إحلاف مسوسه ولا على مسوسه إحلافِ من يعلِّمه ويلقي إليه، فكل هذا مبطل لإيجابكم اليمين على تعليم دينكم الرذل الركيك، ولا جواب لهم عن شيء من ذلك.

[الفرق بين عهدهم وعهد الله ورسوله]

فإن قالوا: فقد ورد القرآن أن يأخذ الله تعالى ورسله العهود على متبعيها، فلا يجب إنكاركم علينا. قيل لهم: لا حُجَّة لكم في هذا من وجهين، أحدهما: أنّ معنى أخذه للعهود عليهم إنَّما هو أمره تعالى بالعمل بما شرعه لهم وألزمهم التمسك به والاستمرار عليه والعدول عن تركه، وذلك لا يلزمهم إلَّا بعد علمهم بالله سبحانه وصدق رسله وصحة ما دعوا إليه ووجوبه، ولو لم يعلموا ذلك ما لزمهم التمسك، فإذا جهل معنى العهد المأخوذ عليهم من علم هذا التأويل لم يكن يطالبه بيمين على خلاف ما أمرهم الله سبحانه ببذله قبل معرفته ومعرفة حقه ودينه، وأنتم تطالبون بأخذ يمين وعهد، وليس هذا هو عهد الله وميثاقه الذي ذكره في القرآن وعلى لسان رسوله عليه السلام، فزال ما قلتم.

والوجه الآخر: أنَّه إن حُمل معنى ذلك على يمينٍ أحلَف الله سبحانه بها ورسوله صلى الله عليه من دخل في دينه بها، فإنَّما لزم المحلف [102ظ] بذلك اليمين لله ولرسوله بعد معرفتهما، والعلم بصحة ما رغبا إليه، وقطع المطالبة باليمين بإقامة الأدلة والبراهين على وجود الباري سبحانه واستحقاقه العبادة التي أمرهم بها، وبأنَّه باعث لرسله صلوات الله عليهم ودال على صدقهم في دعوى النبوة بظاهر الآيات وقاهر المعجزات، ولولا معرفتهم بذلك وبصحته ما أخذ عهدهم على لزومه والعمل به، ولما وجب عليهم بذل اليمين، وأنتم توجبون أخذها على من تدعونه من غير دلالة على صدقكم فيما تدعون ولايته على صحة دينكم، ووجوب اتباعكم، بل لعلكم كَذَبة ومنحرفون ومحتالون على الناس بالمطالبة ببذل العهد على أمر لا يُعرف ولا دلّ على صحته دليل، فأنتم في ذلك بمثابة واحد يدّعي من الحق وسر العلم والمعارف النافعة الربانية والعلوم الإلهية مثل ما تدعون ويطالب على ذلك ببذل اليمين، فإن وجبت إجابتكم إلى ذلك، وجبت إجابة كل مطالب بها إذا ادعى مثل دعواكم، ولا مخرج لهم من ذلك ولا مخلص، فشتان بين مطالبة الله سبحانه ورسوله صلى الله عليه بالحلف والعهد على لزوم ما قد دلا على صحته ووجوبه وثبت علمه بما وجب عليه القيام، وبذل اليمين عليه، وبين مطالبتكم باليمين والعهد على الدخول في دين غير معلوم [103و] ولا معروف لمن يطالَب بالعهد عليه وعلى كتمانه؛ مع أنَّه الدين الذي قدمنا ذكره ووصفه وكونه خارجا عن دين الإسلام جملة، وعن كل ملة.

فصل: [الرد على دعواهم أن دين الله مستور مكتوم]

وأما قولهم: إنّ دين الله سبحانه مستور مكتوم، فإنَّه كذب منهم، بل دين الله سبحانه ظاهر معلن مكشوف قد أمر الله سبحانه ببيانه وإظهاره ونصب عليه واضح الأدلة وبيِّن البراهين وظاهر الحجج، وقطع عذر من كلفه العمل به وأزاح علله ودعا إلى النظر والاعتبار والبحث والاستبصار، فمن نظر فيها ظهر له صحة ما تَعبّد به، ومن أعرض عن تأملها تورط في الجهل، لا من قبل كتمانه تعالى وكتمان رسوله صلى الله عليه والسفراء بينه وبين عباده بما شرعه ودعا إليه، ولا لكون ما نصبه من حجج العقول غير صحيح ولا معلوم، ولا لأنَّه نصبها للناطق والأساس والحُجَّة والمتم والجناح دون غيرهم من العقلاء، وبذلك نطق القرآن، قال الله سبحانه لرسوله صلى الله عليه وسلم: ﴿ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ

إِلَيۡهِمۡ ﴾[1] ولم يقل: للأساس وحده، وقال له: ﴿ فَٱصۡدَعۡ بِمَا تُؤۡمَرُ ﴾[2] [أي] بلغه وأظهره بلاغا يكون ظاهرا مكشوفا تقوم به الحُجَّة ويقطع به العذر، وقال: ﴿ وَإِن لَّمۡ تَفۡعَلۡ فَمَا بَلَّغۡتَ رِسَالَتَهُۥۚ وَٱللَّهُ يَعۡصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِۗ ﴾[3]، وهم يزعمون أن الناطق غير معصوم منهم، وقال [103ظ]: ﴿ إنا أرسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا﴾[4] وعلى هذا أيضًا دل قوله: ﴿ لِيُظۡهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوۡ كَرِهَ ٱلۡمُشۡرِكُونَ ﴾[5]، وقد علم أن دين هؤلاء الكفرة خامل مكتوم، وأن أهله مقهورون مستهانون، وحالهم إذا ظهر دينهم عند كافة المسلمين أسوأ حالا من حال جميع أهل الكفر، وأن حدهم عند الإمام إمرارهم على السيف، وعظيم النكال، بل أهل العلم والجِلّة منهم يقولون: لا يجوز أن تُقبل لهم توبة، ولا تقال لهم عَثَرةٌ، فهم بحمد الله مقموعون مقهورون، ويجب التقية والخوف والحذر، وأن من يستفزّونه من السلاطين وذوي البأس والقدرة أبدا كاتم لدينه ومستتر به ومشفق من المجاهرة به حذرا على نفسه وذهاب مهجته، وزوال سلطانه وسلب نعمته، وأين دينهم من دين الله سبحانه الذي وعد بنصرته وإظهاره على سائر الأديان، فما يدعون إليه من إخفائه وأخذ العهود على كتمانه من أوضح الأدلة على أنَّه ليس في دين الله سبحانه في شيء.

فصل [استهزاؤهم بمن يتمسك بالعلم الدقيق]

ومن موضوعاتهم التي نصبوها للحيلة على الضعفاء، سؤالهم عما ذكرناه من تفسير القرآن وتأويله ومعاني الشرائع والعبادات، أن يضحك داعيهم وأهل موافقتهم من جواب المسلم العالم المحق إذا تعلّق بموجب اللغة، [104و] وقضية العقل، وما روي عن أهل التفسير ممَّا هو حقيقة العلم والتمسك بالدين، فإنَّه أيضًا أحد الأدلة على جهلهم وباطلهم وبُعدِ ما هم عليه من العلم والحق اللذَيْن يدَّعونهما، وإن كان الهزل بالمذهب والضحك منه والتصفيق له ولمعتقده دليلا على صحته وثبوته، فيجب أن يكون كثرة ضحكنا منهم واِستِزرَائِنا بعقولهم وآرائهم والطّنز بهم، وشهادتنا -وجميع أهل الإسلام

1 سورة النحل: ١٦/ ٤٤.

2 سورة الحجر: ١٥/ ٩٤.

3 سورة المائدة: ٥/ ٦٧.

4 سورة الأحزاب: ٣٣/ ٤٥.

5 سورة التوبة: ٩/ ٣٣.

وأهل الملل المخالفة للإسلام- على كفرهم وركاكة ضلالتهم ولهونا بهم عند مايرونه من التفاسير المضحكة والترهات العجيبة، على بطلان دينهم وخروج الحق عنهم.

فإن التزموا هذا ظهر عجزهم وجهلهم، وإن اعترفوا بأن جميع ما يقابلهم به مخالفوهم من ذلك ليس بدليل على أن الحق معهم وإنَّما هو خديعة وحيلة منهم على المغترين بسخف حيلهم ومخاريقهم، وهل يتصوّر ما يفعلونه من ذلك شبهة لكم فضلا عن حجة، إلَّا من حلّ في السخف وضعف العقل محلّكم.

فصل: [دعواهم أن دين الله لا يعرفه العامي]

فأمَّا قولهم: إنّ دين الله سبحانه لم يأت بالشهوات وهوى الأنفس، فإنَّه حق على ما قالوه. وقولهم: وإنه لم يأت بما تعرفه الملل ويستدلّ في معرفته العامي ويكون شائعا ذائعا في عوام الناس وأهل المهن والخمول؛ فكذب منهم، بل يجب أن يكون دين الله عزَّ وجلَّ ظاهرا مكشوفا ومنتشرا في الخاصة والعامة، وكل مكلف [104ظ] يعتقد أنَّه حق[1] وترتفع الشبهة فيه؛ لأنَّه قد شاع في إقامة اعتقاد وجوب الإقرار بالتوحيد، ذلك وهذه الجملة عندنا وعندهم صحيحة على ما شاع منهم، وإن لم يعرفوا عندكم معناها وحقيقتها، وليس الجهل بحقيقة ما يقوله ويقرّ به العامي يخرجه عن كون ما أقرّ به حقا في الجملة وإن لم يعرف تفصيله، وقد شاع في الإمامية القول بوجوب ثبوت إمام وافر معصوم يكون حافظا للشريعة ومعلما للأمَّة، وهذه الجملة التي هي شائعة فيهم عندكم صحيحة ثابتة وإن لم تعرفوا معنى الإمام والناطق وسر ما أقرّوا به، وجهلهم بسره لا يخرج ما شاع فيهم من الإقرار بجملته عن كونه صحيحا. ففي هذا أوضح دليل على أنّ ظهور المذهب في العامة وقبولهم له لا يدلّ على ضعفه وفساده، وأنَّه لو كان الأمر في هذا على ما قالوه؛ لكان ظهور إقرار العامة بإثبات المدركات ووجود المحسوسات واعتقادهم للأمور الضروريات، من نحو العلم بأنّ الاثنين أكثر من الواحد وأنَّهم على يَبسٍ وليسوا في لُجَّة بحر ولا على جناح نسر وأمثال هذا، دليلا[2] على فساد الإقرار بالضروريات ونفي ما أثبتوه من المدركات، فإن اقتحموا القول بذلك تجاهلوا وبَان جهلهم، وإن أبوه نقضوا استدلالهم على فساد الشيء وبطلانه بمشاركة العامة للخاصة في الإقرار به [105و] ولا مخلص لهم من ذلك.

---

1 في الأصل «حقا» لعل الصواب ما أثبته.

2 في الأصل «دليل» لعل الصواب ما أثبته.

فصل: [دعواهم أن دين الله لا يستطيع العمل به إلَّا ملك مقرب أو نبي مرسل]

وأما قولهم: لا يطيق حمل دين الله سبحانه والتزام العمل به إلَّا ملك مقرّب أو نبي مرسل أو من امتحن الله سبحانه قلبه بالإيمان وثقله، وحمل الأمانة، فإنَّه أيضًا كذب وباطل بل دين الله سبحانه يحمله وينهض به ويصح أداؤه والقيام بحقه من كل مَن شرعه له ولغيره به، من خاصي وعامي وملك مقرب وعامي مستضعف، وكل جانّ عنيد وشيطان مريد، وكل من شملته الدعوة وبلغ الحلم من عربي وأعجمي، ذكر وأنثى، حر وعبد، والكل منهم من أوجب عليهم ومقطوع عذرهم ومنصوب لهم الأدلة والسبل وطرق التوصل إلى علم ما كلفوه، والقيام بفرض ما ألزموه، فمن أخذ بالحُجَّة وسلك طريق الدلالة عرف، ومن تكلم [بغير طريق الحجة] جهل وأنكر.

فصل: [دعوى الإمامية بضرورة وجود إمام معصوم تحقيقًا لوحدة الأمَّة، والرد عليهم في ذلك]

وأما احتيالهم على أهل النقص والضعف والغرور بأن هذه الشبهة إنَّما دخلت على الناس حين اختلفوا في الدين وصاروا فيه فرقا وأحزابا متشتتين يكذب بعضهم بعضا ويبرأ بعضهم من بعض، لأجل مخالفتهم لأئمة نصبوا لهم وأُمروا بالرجوع إليهم والأخذ عنهم والطاعة والانقياد لهم والاقتداء بهم؛ فيما هو عندهم من سر الدين المكنون ومعاني الشرع الظاهر المعلوم. فإنَّه أيضًا كذب منهم وباطل من قولهم؛ لأنَّ الأمَّة محتاجة في معرفة [104ظ] دينها وما يشرع لها إلى بيان الإمام والرجوع إليه، وإنَّما شُرع لهم نصب الأئمة كما شُرع لهم نصب القضاة والأمراء لإقامة الحدود واستيفاء الحقوق والنيابة عن الأمَّة، وهم بمثابة الوكلاء لهم والحفظة لحقوقهم التي هم بها عالمون، وبمثابة العمال والجُبَاةِ والأمراء، لأنَّ جميع خلفاء الأئمة في الأرض ينظرون فيما ينظر فيه الإمام أو حضر ذلك البلد، ولا يجب بذلك أن يكونوا معصومين ومختصين بمعرفة باطن الدين معلمين للأمَّة، وواجب تقليدهم وقبول قولهم فيما يخبرون به عن الدين الذي تأتي الأمَّة من ورائه، وهم المستدركون لغلطهم الناصبون لهم والناظرون في أحوالهم، والمتولون معهم إذا كان منهم ما يوجب ذلك على ما قد شرحناه وبيَّنَّاه في غير كتاب، بما يُغني الناظر فيه في سقوط دعواهم بالحاجة إلى نصب الأئمة.

وقد بيَّنَّا أنّ دين الله سبحانه على ضربين، فشيء منه يُعلم عقلا لا سمعا، والحُجَّة فيه على المكلف أدلة العقول، وهو غير محتاج في العلم بها إلى إمام.

وشيء آخر معلوم بالسمع، فمنه ما يجب العلم والعمل به، والحُجَّة فيه نصّ القرآن والسنن الثابتة عن الرسول عليه السلام بالخبرالمتواتر القاطع للعذر وبالإجماع الذي لا يضلّ أهله. والضرب الآخر يجب به العمل دون العلم، وإنَّما يجب إثباته بخبر الواحد والقياس وكل طريق يُعلم بغالب الظنّ وطريق الاجتهاد، وقد شرحنا هذه [105و] الطرق في أصول الفقه بما يُغني الناظر فيه، وبيَّنَّا أيضًا في **كتب الإمامة**؛ أن العقل لا يدلّ على عين الإمام المنصوص عليه عندهم بضرورته ولا بدليله، وأبطلنا قول من قال: إنه يعرف بظهور المعجزات على يده وأنّ ذلك يوجب كونه نبيّا ناطقا، وأنّ النصّ عن الرسول عليه السلام يغني عن المعجز، وأنَّهم متى صاروا إلى أنَّه يعرف بنصّ الرسول فلن يعرف صحة النصّ عليه بنفس قوله ودعواه ولا معجز يظهر عليه لما قلناه هناك، وإنَّما يعرف بصحة نقل الناقلين للنّصّ عليه، فإن كان نقلهم للنص يوجب العلم به ويقطع العذر، وإلَّا استغني بنقلهم لذلك ولجميع الدين والشرع عن أن يكون في الأمَّة إمام معصوم، وألزمناهم أيضًا وجوب نصب أئمة في جميع البلدان والقرى لحاجة أهل كل بلدة وقرية الى امام لهم وحافظ للدين عليهم ومقيم لأحكامهم ومستوف لحقوقهم ورفع الظلم عنهم، وأنَّهم على اعتلالهم للأئمة أطوع منهم لخلفائهم وأبوابهم وسعاتهم وقضاتهم، وأوجبنا عليهم عصمة كل خليفة للإمام وكونه في ذلك بمنزلته وإلَّا لم يرتفع الفساد والظلم عن جميع أهل الأرض، وإن ارتفع في دار الإمام التي يحكم فيها، وبيَّنَّا لهم أن ما ينفصلون به من أنّ خلفائه إن غيّروا وبدّلوا قوَّمهم الإمام، باطل؛ لأنَّه لا يمكنه تقويمهم بنفسه وحضوره في الوقت الواحد في [105ظ] أقطار جميع الأرض، وإنَّما يغير عليهم بالرسل والأصحاب والأبواب، وهم مفارقون له في العصمة، ويجوز عليهم الكذب وعليه، وأن يؤدّى عنه إلى خلفائه غير الذي حملهم وخلاف ما أمرهم به، فلا يصل خلف منه إلى دين الإمام، وما يخبر به عنه، وألزمناهم أيضًا وجوب ظهور هذا الإمام ونصرته وتأييده وبسطه لسيفه وسوطه ليردع الظالم ويقوم الجاهل، وإلَّا كان نصبه في السماء بمثابة كونه بعسقلان وطالَقان وشعب رضوى،[1] ونحن لا نصل إليه، وهو غير متمكن من رد ظلامة ودفع جهالة،

---

1 **عسقلان**: مدينة بالشام، بينها وبين فلسطين مرحلة، وهي على ساحل البحر، فتحها معاوية على صلح سنة ثلاث وعشرين. الروض المعطار في خبر الأقطار، أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحِميري المتوفى: 900هـ، تحقيق: إحسان عباس، مؤسسة ناصر للثقافة، بيروت،

وبيَّنَّا لهم أنَّه لا يمكننا -وإن ظهر- من معرفة حقه ودينه، لأنَّه يجوز عليه -عندهم- التقية وإظهار الباطل.

وقلنا أيضا: إنّ الأمَّة لو لم ننصب لها الإمام لكانت إنَّما تكون مختلفة فيما عدا إثبات الإمامة، فإنَّما نصب لرفع الخلاف وبيان الحق، والآن لم يَزُل اختلاف الأمَّة، وصار اختلاف الإمامية[1] والكيسانية والإسماعيليَّة والزيدية،[2] وطوائف الغلاة، فيه وفي «من هو» و«ما هو» أكثر من خلاف جميع الأمَّة، وكل هذا ينبئ عن قصدهم إلى الاحتيال على الضعفاء بذكر الأئمة وعصمتهم، ولزوم الأمَّة والرجوع إليهم، وإن كانوا في الباطن لا يدينون بنبوّة ولا إمامة ولا برب ولا بوجود خالق ولا صانع ولا مصنوع على قول كثير منهم، بل يزعم بعضهم عندما تفضي الدعوة إليه، أن الأجسام تركيب والأعراض انفعلت فيه [106و] ولا أقول تكونت وفعلت، وعلى ما سنشرحه عنهم من بعد ونبيّن ضروب كفرهم فيما يدعونه من التوحيد والنبوّة بما فيه أعجوبة للمعتبرين وتبصرة للمسترشدين.

فصل: [سبب اختيار الرافضة موضعا لنشر الدعوة الباطنيَّة]

فأمَّا ما رتّبوه لأنفسهم وأجالوا الفكر فيه وفي الاحتيال به على العامة والضعفاء من الانتماء إلى المتوسمين بالشيعة والقول بالإمامة وموالاة الصفوة والعترة الطاهرة، والنصب[3] لمن ظلمهم وغصبهم

طبع على مطابع دار السراج، الطبعة: الثانية،1980م، ص: 420؛ الاشارات الى معرفة الزيارات، علي بن أبي بكر بن علي الهرويت، المتوفى: 611هـ، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة: الأولى، 1423 هـ ص: 36.

طالَقان: بعد الألف لام مفتوحة: بلدتان إحداهما بخراسان، بين مرو الروذ وبلخ، بينها وبين مرو الروذ ثلاث مراحل.

قال الإصطخري: أكبر مدينة بخراسان طالقان.والأخرى كورة وبلدة بين قزوين وأبهر، بها عدة قرى. مراصد الاطلاع على اسماء الامكنة والبقاع، عبد المؤمن بن عبد الحق، المتوفى: 739هـ، دار الجيل، بيروت، الطبعة: الأولى، 1412 هـ، 2/ 876.

1 **الإمامية**: هم القائلون بإمامة علي رضي الله عنه بعد النبي عليه السلام؛ نصا ظاهرا، وتعيينا صادقا، من غير تعريض بالوصف بل إشارة إليه بالعين، ولقد افترقت الإمامية إلى خمس عشرة فرقة. الملل والنحل للشهرستاني، 1/ 162؛ الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي، ص: 17.

2 **الزيدية**: أتباع زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهم، ساقوا الإمامة في أولاد فاطمة رضي الله عنها، ولم يجوزوا ثبوت الإمامة في غيرهم، إلا أنهم جوزوا أن يكون كل فاطمي عالم شجاع سخي خرج بالإمامة، أن يكون إماما واجب الطاعة، سواء كان من أولاد الحسن، أو من أولاد الحسين رضي الله عنهما. الملل والنحل للشهرستاني، 1/ 154؛ الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي، ص: 16.

3 ربما يقصد بالنصب هنا نسبة إلى النواصب.

حقهم، فقد أصابوا طريق الحيلة فيه وتمامها على الضعفاء، فإنّنا قد قلنا من قبل: ليس في مذاهب المختلفين من الأمّة مذهب[1] يحتمل دعوى الأسرار فيه وعلوم باطنية وديانات ومحالات فيها على الأئمة غير مذاهب الرافضة، وذلك ظاهر من أمرهم، ولسنا نعني بالإمامية الذين لا يجاوزون القول بأن الرسول عليه السلام نصّ على اثني عشر إماما معصومين، للقيام بحكم الشرع والدين؛ لأنَّ هذا القول وإن كان باطلا غير ثابت، فإنّه ليس من محالات العقول، بل هو من مُجوّزاتها، إلّا قول من قال منهم: إنّ الأئمة يعلمون الغيب وتنزل عليهم الملائكة بالوحي وتظهر عليهم المعجزات، وإن لم يكونوا أنبياء، فإنَّ ذلك من المحال، ولكن لما وجد فيمن يثبت إلى الإمامية القول بالغلو والتفويض والتناسخ والظهور والاحتجاب وما نصفه من بعد[2]، فلما وجدتهم الباطنيّة قد صاروا في مذاهبهم إلى [106ظ] أمور عجيبة، وعلوم طريفة ودعاوى على الأئمة لهم، وفَهم لا يكاد يعتقدها مَن صحّت تجربته وقويت بصيرته، بل من له أدنى معرفة ومسكة، ووجدوهم من أسرع الناس قبولا لما يدعون إليه، وتقليدا فيه، ووجدوا ذلك شائعا في خاصّتهم، كما أنَّه فاش في عامتهم، علموا أنَّه لا طائفة ينبغي أن يعتقد بها وبحال بواطن الشرع وأسراره ومكنونات علمه التي يدعونها، أولى من هذه الطائفة، ومن عرف اختلاف الرافضة في الإمامة، ومَن الإمام بعد علي وبعد جعفر الصادق عندهم، واختلاف الزيدية ثم اختلاف

1 في الأصل «مذهبا» لعل الصواب ما أثبته.

2 **التفويض**: يقصد به هنا، أن الله فوض لأحد عباده خلق أو فعل بعض الأعمال التي لا يقدر عليها أمثاله من البشر. الفصل لابن حزم، 3/ 54؛ التنبيه للملطي، ص: 174.

التناسخ: زعم من يقول به: أن الله تعالى أبدع خلقه أصحاء سالمين عقلاء بالغين في دار سوى هذه الدار التي هم فيها اليوم، وخلق فيهم معرفته والعلم به، وأسبغ عليهم نعمه، ولا يجوز أن يكون أول ما يخلقه إلا عاقلا ناظرا معتبرا، وابتدأهم بتكليف شكره، فأطاعه بعضهم في جميع ما أمرهم به، وعصاه بعضهم في جميع ذلك، وأطاعه بعضهم في البعض دون البعض، فمن أطاعه في الكل أقره في دار النعيم التي ابتدأهم فيها، ومن عصاه في الكل أخرجه من تلك الدار إلى دار العذاب وهي النار، ومن أطاعه في البعض وعصاه في البعض أخرجه إلى دار الدنيا فألبسه هذه الأجسام الكثيفة، وابتلاه بالبأساء والضراء، والشدة والرخاء، والآلام واللذات على صور مختلفة من صور الناس وسائر الحيوانات على قدر ذنوبهم. فمن كانت معصيته أقل وطاعته أكثر كانت صورته أحسن، وآلامه أقل. ومن كانت ذنوبه أكثر كانت صورته أقبح، وآلامه أكثر. ثم لا يزال يكون الحيوان في الدنيا كرة بعد كرة، وصورة بعد أخرى، مادامت معه ذنوبه وطاعاته. الملل والنحل للشهرستاني، 1/ 62؛ معالم أصول الدين، أبو عبد الله محمد بن عمر الرازي الملقب بفخر الدين الرازي، المتوفى: 606هـ، المحقق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، لبنان، ص: 119.

الغلاة، وقول من قال منهم بالبداء والرجعة والحلول والتناسخ[1] وقدم أرواح الأئمة وأضدادهم، وأنّ أئمتهم تعلم الغيب، وأن الإمام يخلق ويرزق ويميت ويحيي، عَلِم إصابة الباطنيَّة في تمام الحيلة بالانتماء إلى الرافضة؛ ولأنَّ فيهم من الغلاة وأهل التناسخ من يقول بتنقل الآلهة في الأشخاص، من يقارب قوله قول الباطنيَّة في قولهم الإلهين، وتفكير أحدهما وتغيّر حالاته وصفاته وانقلابه، وذكر جملة من مذاهبهم وأخلاقهم دالّة على أن إغراء الباطنيَّة إليهم لم يكن إلَّا على أصل وعلم منهم بكثرة عجائب مجرَّدي القول بالنص على الأئمة، أنَّهم مربوبون مخلوقون ورعيّةٌ لرسول الله صلى الله عليه وسلم ومتبعون له، وقول مَن خالفها وأكثر من الشيعة في غلط جبريل بالوحي إذ أثبتوا [107و] النبوة والإلهية لغير الأئمة، وليعلم الواقف على ذلك أننا لم نقصد بما ذكرنا من احتمال مذهبهم بما يضاف إليه ويدخل فيه من الجهالات الغضّ منهم والشناعة عليهم.

[الغرابيَّة]

فمن الشيعة من يعرفون بالغرابية[2]، وإنَّما يسمون بالغرابية لأنَّهم يزعمون أن النبي صلى الله عليه وسلم يشبه عليا رضوان الله عليه كشبه الغراب بالغراب، ومعنى ذلك أن شَبه النبي صلى الله عليه لعلي، وأنَّهما كانا يشتبهان في الخَلق والصفة والخُلق وأنَّه سَمْته ومثله في كل نعت وصفة، حتى إنه كان المشاهد لهما لا يفرق بينهما، كما لا يمكنه الفرق بين الغرابين المشتبهين، وأنّ الله سبحانه بعث جبريل إلى علي رضوان الله عليه، فوجد محمدا عليه السلام فظنّه عليّا، وأنَّه بذلك غير ملوم في صرفه الوحي إلى محمد

1 **البداء على الله**: البداء على الله تعالى. البداء له معان: البداء في العلم وهو أن يظهر له خلاف ما علم؛ ولا أظن عاقلا يعتقد هذا الاعتقاد، والبداء في الإرادة، وهو أن يظهر له صواب على خلاف ما أراد وحكم. والبداء في الأمر: وهو أن يأمر بشيء، ثم يأمر بشيء آخر بعده بخلاف ذلك. الملل والنحل للشهرستاني، 1/ 149؛ تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل للباقلاني، ص: 217.

الرجعة: يعتقدون أن الحسن العسكري سيعود في آخر الزمان عندما يأذن الله له بالخروج. الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، 1/ 54؛ الملل والنحل للشهرستاني، 1/ 28؛ الفصل لابن حزم، 1/ 109.

الحلول: يقول أصحاب هذا القول: يجوز أن يظهر الباري تعالى بصورة شخص، كما كان جبريل عليه السلام ينزل في صورة أعرابي وقد تمثل لمريم بشرا سويا. الملل والنحل للشهرستاني، 1/ 108؛ إظهار الحق لمحمد رحمت الله، 3/ 727.

2 **الغرابية**: يقول أصحاب هذا القول: إن جبريل غلط في الرسالة فأداها إلى محمد صلى الله عليه وسلم، وعلي كان صاحبها، أو استباحة المحرمات وإسقاط الواجبات، وإنكار ما جاء به الرسول. الاعتصام للشاطبي، 2/ 708؛ الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي، ص: 237.

صلى الله عليه؛ لأنَّه لم يقصد الخلاف والعناد، وفي ذلك يقول أحد شعراء السُمْطِيَّة[1] منهم يذم هؤلاء ويمدح السمطية فقال:

فيهم القطع والسوابق والتين ورَوح الغراب والتمثال

لم يصب ذلك الرسول ولم يخط ولا لهم في العصور الخوال

يعني جبريل عليه السلام، وأنَّه لم يصب عليا، ولا أخطأ محمدا صلى الله عليه في الأداء إليه؛ للعِلَّة التي ذكرناها عنهم، ومن حشو هؤلاء مَن يذم جبريل صلى الله عليه ويقول: إنه نصب لعلي وعدل بالوحي إلى محمد صلى الله عليه، ورُبَّما أَكنَوا عنه بصاحب الريش، وهذا عقل ضعيف ونسبةٌ [107ظ] لمرسل جبريل، سبحانه، إلى طول الجهل وعظيم الغفلة، مع تكرر نزول الوحي، فتعالى الله عما يقولون علوا كبيرا.

[بعض أقوال غلاة الشيعة في علي رضي الله عنه]

فإذا نزلوا عن هذه درجة وأقروا بنبوة محمد صلى الله عليه صاروا إلى الكفر من وجوه أخر، فمنهم من يزعم أنّ الله سبحانه لو عجز عن تعريف ذاته في أصناف الهياكل والصور لكان عن تعريف غيره أعجز، وأنَّه سبحانه ينتقل إلى الهياكل والصور كيف شاء، وفي ذلك يقول المنهال العجلي[2] وسالم

---

1 **السمطية**: يزعمون أنهم يروون عن اثني عشر: عن الثمانية المذكورة ومحمد وموسى الكاظم وعبد الله وإسحاق أبناء الصادق. السيوف المشرقة ومختصر الصواقع المحرقة، محمود شكري الآلوسي، تحقيق: مجيد الخليفة، مكتبة الإمام البخاري للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة: الأولى، 1429 هـ / 2008 م، ص: 251.كتاب الزينة لأبي حاتم الرازي ، 1، 526.

2 ربما هو المنهال بن عمرو الأسدي مولاهم الكوفي توفي بعد 110 بقليل، اتهمه الجوزجاني بسوء المذهب، ووثقه جماعة ورووا عنه، وكان الأعمش يروي عنه، وذكره ابن حبان في الثقات، ويعد الشيعة من رواتهم هو والأعمش ويذكرون روايته لحديث: عن محمّد بن عثمان بن أبي شيبة، عن يحيى بن حسن بن فرات، عن مصبح بن الهلقام العجلي، عن أبي مريم، عن المنهال بن عمرو، عن زر بن حبيش، عن حذيفة بن اليمان قال: قوله تعالى: (فَإِمّا نَذهَبَنَّ بِكَ فَإِنَّا مِنهُم مُنْتَقِمُونَ) يعني بعلي بن أبي طالب، مع أنه يوجد راوٍ باسم المنهال بن العجلي وهو أضعف من المذكور، لكن رجحت انه ابن عمرو لاتهامه بسوء المذهب وروايته لأحاديث في علي مما يرويه الشيعة. تأويل ما نزل من القرآن في النبي وآله ، محمدبن العباس بن علي بن مروان المعروف بابن الجحام يكنّى أباعبدالله، متوفى في القرن الرابع الهجري، ج 18 / ص 7؛ سير أعلام النبلاء، للذهبي، 5/ 184.

الأعمى[1] ويكون هامان[2] والكيسانية وكان المنهال عربيا حيثيا من بني عجل، وهو الذي يقول في قصيدة له يصف مذهبه هذا:

ولو كان ربي لا يعرِّف نفسه　　لكنت وربي في الأمور سواء

فكيف وهذا القول تغلب خلقها　　وإبليس بعد الكبر عاد هواء

وكان زمانا في مثال بن جعثم　　لقد زِدتُموني جرأة ومضاء

وجبريل في تمثال دِحيَة ظاهرا　　فهذا شفاء إن أردت شفاء

وبحسبك أحلام قوم هذه عقولهم ومقدار أذهانهم.

وكذلك قول من قال منهم: إنّ الله سبحانه ينتقل في أبدان الأئمة، وقول من قال منهم: إن الإمام هو الله سبحانه. وحكي عن بعضهم أنَّه قد كان ذلك كذلك ثم تناهى الإله الأعلى فصارا إماما، وقد ذكر الحسن بن موسى[3] وغيره ممن عمل المقالات عن الغلاة: بأنَّهم أصناف، ففرقة زعمت أن الله [108و] سبحانه أظهر ما كان لم يزل عليه في القدم، والفرقة الثانية زعمت أنَّه ظهر في صورة من صور البشر، والثالثة مفوّضة زعمت أن محمدا وعليا والحسن والحسين ومن بعدهم غير الله سبحانه، وأنَّهم يخلقون ويرزقون ويحيون ويميتون ويعاقبون ويثيبون ويسمون هذه الفرقة بأسماء الله عزَّ وجلَّ، وقال بعضهم: إن الله سبحانه محتجب ولا يقال: يظهر. وقال بعضهم: يتحد ويجتنب بعضهم الاتحاد وهذه اللفظة؛ لأنَّها من ألفاظ النصارى في الاتحاد، ومال إلى القول بأنَّه يظهر ويحتجب،

---

1 ربما هو سالم بن أبي حفصة الكوفي العجلي المتوفى: بعد 132هـ، فقد كان مفرطًا في تشيعه. الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد قَايْماز الذهبي المتوفى: 748هـ، المحقق: محمد عوامة، أحمد محمد نمر الخطيب، دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة، الطبعة: الأولى، 1413 هـ - 1992 م، 1/ 422؛ رجال الشيعة في أسانيد السنة، محمد جعفر الطبسي، مؤسسة المعارف الإسلامية، 1/ 110.

2 لعله يقصد مصبح بن الهلقام العجلي فإنه يروي عن سالم بن عمرو أحاديث في التشيع ذكره ابن حبان في الثقات وقال: مصبح بن الهلقام أَبُو على الْعجلِيّ كُوفِي يروي عَن قيس بن الرّبيع روى عَنهُ عَليّ بن الْمثنى الطهوي. الثقات، محمد بن حبان أبو حاتم، البُستي، المتوفى: 354هـ، طبع بإعانة: وزارة المعارف للحكومة العالية الهندية، تحت مراقبة: محمد عبد المعيد خان ، الناشر: دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن الهند، الطبعة: الأولى، 1393 هـ/ 1973م، 9/ 197؛ تأويل ما نزل من القرآن الكريم، 18 / 7.

3 أبو محمد الحسن بن موسى النوبختي، متكلم وفيلسوف ومن أعلام الإمامية في القرنين الثالث والرابع الهجريين، وصاحب كتاب «الآراء والديانات» وكتاب «فرق الشيعة» وغيرها من المصنفات، ومن تلاميذ أبي سهل النوبختي له مصنفات في الملل والنحل وآراء الفرق. الوافي بالوفيات للصفدي، 12/ 174؛ سير أعلام النبلاء للذهبي، 15/ 324.

واختلف هؤلاء: «فالمحدثة» منهم وهم الفرقة الأولى يزعمون أن كل من ظهرت على يده معجزة فهو الله سبحانه، فأول من ظهر ذلك على يده آدم عليه السلام ثم شيث ثم الأوصياء واحدا بعد واحد، يعني الأنبياء الستة المبعوثين والذين يسميهم[1] الباطنيَّة «النطقاء»، ويقول[2] هؤلاء: ثم انتهى إلى علي رضوان الله عليه والأئمة من بعده، وذكر بعضهم قال: إن عليا وحده من الأئمة هو الله سبحانه، دون سائرهم وسائر الأنبياء، وإن محمدا صلى الله عليه رسول لعلي رضوان الله عليه ومبعوث من قبله، وحكي أن المعروف بفارس بن حاتم بن ماهويه[3] قال: إن الله سبحانه ليس بجسم ولا صورة، ولكنه خلق ابتداء خلقا سماه بأسمائه، وهو الواسطة [108ظ]، فذلك الواسطة خلق خلقا يسمون بأسمائه وهم اثني عشر لا يزيدون ولا ينقصون، وهم الأئمة. ولما جهر فارس بهذا القول أُنكر ذلك عليه ونهي عنه، فأضاف مذهبه هذا إلى صاحب الزمان فقبل على ذلك، ومنهم من يصرح بأن الإمام هو الله ولم يفصل بين علي ولا غيره، وفي ذلك يقول السيد الحميري -لعنه الله- فيهم وهو أحد كبرائهم هاجيا لهذه الفرقة منهم:

قولوا هو الله جل الله خالقنا   عن أن يكون ابن أنثى أو يكون أبا
أربنا وهو مولود كأنَّكم   لا تعرفون له صهرا ولا نسبا
وأمه وأبوه يعرفان ولا   خلق من الناس أوطى منهم نسبا
وكان في خرف في حجر مرضعة   يبكي إذا منعته بعض ما طلبا
ما كان إلَّا رضيعا عارفا فهما   مستودعا مصطفى للحكم منتجبا
ولا نقول له ربا ولا ملكا   ولا نبيا رسولا قول من كذبا

ومن أعظم جهلا ممن يستجهلهم الحميري! وهو يقول بالرجعة وبأن محمد ابن الحنفية حيّ يرزق بجبال رضوى، أسد عن يمينه ونمر عن شماله يحفظانه إلى يوم يخرج، وهو المهدي صاحب

---

1 في الأصل «يسمونهم» لعل الصواب ما أثبته.

2 في الأصل «يقولون» لعل الصواب ما أثبته.

3 فارس بن حاتم بن ماهويه القزويني نزيل العسكر، أي سامراء، والقزويني نسبة إلى مدينة قزوين، وهي مدينة مشهورة من مدن إيران شمال غرب طهران، من أصحاب الإمام الهادي، خالف مذهب الشيعة الإمامية فأمر أبو الحسن العسكري بقتله. الضّعفاء من رجال الحديث، عادل حسن الأسدي، دارالحديث للطباعة والنشر، قم المقدسة، الطبعة: الاولى، 1426ق، ج: 3؛ ص:9.

الزمان، وكان ينتظر خروجه ويعد العُدَّة والسلاح لنصرته إلى حين وفاته لا رحمه الله، ويتصور صحة ذلك وينصره ويدعو إلى القول به، وله في ذلك أشعار وقصص سنذكرها من بعد إن شاء الله.

واختلف القائلون منهم بالظهور [109و] والاحتجاب، فقال فريق منهم: معنى الاحتجاب أنَّه امتزج بالأشخاص، وقال بعضهم: إن الله سبحانه لا يمتزج ولكنه يتحد كما قالت النصارى. وقال بعضهم: يعني باحتجابه أنَّه قلْبُ من احتجب به، يتكلم بلسانه لا غير ذلك، وعلي رضوان الله عليه هذا حكمه؛ لأنَّ الله سبحانه مُحتجِب به، وهو قلب علي بن أبي طالب ولسانه، وإذا احتجب به الله تعالى ووقعت الأفعال منهما ففعل المُحدَث من علي رضوان الله عليه وفعل القديم من الله سبحانه.

وقال بعضهم: إنه ما ظهر من علي من أكل وشرب لم يكن حقيقة؛ لأنَّه إله قديم لا يطعم، وإنَّما هو تخيّل وتوهّم لا حقيقة له. وممن قال بالاحتجاب من يقول: لا يحتجب في الوقت الواحد إلَّا بشخص واحد، ومنهم من يقول: بل يحتجب في الوقت الواحد بأشخاص كثيرة، ومنهم من يقول: بل إنَّما يحتجب بعلي وحده وعلي يحتجب به.

وممن ذكرنا أنَّه كان يقول بهذا ويظهره ويدّعي النبوة أحمد بن بابوس[1]، فإنَّه كان يقول: إنه نبي ويقرأ على ذلك قوله سبحانه: ﴿ وَإِذْ قَالَ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ يَٰبَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُم مُّصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَمُبَشِّرًۢا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنۢ بَعْدِي ٱسْمُهُۥٓ أَحْمَدُ ۖ فَلَمَّا جَآءَهُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ قَالُواْ هَٰذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ ﴾[2] ويقول: أنا هو، وكان هو وفضل الحرثي[3] يقولان بتناسخ الأرواح والهياكل والأجسام، وللغلاة في علي واتحاده وتعلقه واحتجابه وظهوره خرافات عجيبة. وكان بيان ابن سمعان والبيانية[4] -وهم أتباعه- يزعم ويزعمون أنّ الله سبحانه يبقي [109ظ] وجهه ويفنى سائره، ويتأوّل

---

1 لم أقف على ترجمته.

2 سورة الصف: ٦١/ ٦.

3 ربما هو يحيى بن زياد بن عبيد الله الحارثي، أبو الفضل، فإنه شاعر ماجن، يرمى بالزندقة. من أهل الكوفة. له في السفّاح والمهدي العباسيين مدائح. أقام ببغداد مدة ولم يحمد زمانه فيها، فخرج عنها. وفي أمالي المرتضى: " كان يعرف بالزنديق، وكانوا إذا وصفوا إنسانا بالظرف قالوا هو أظرف من الزنديق، يعنون يحيى لأنه كان ظريفا، توفي في أيام المهدي. تاريخ بغداد للخطيب، 14/ 106؛ 6/ 256؛ الأعلام للزركلي، 8/ 145.

4 بيان بن سمعان التميمي، وهو من الغلاة القائلين بإلهية علي رضي الله عنه، وأنه كان يعلم الغيب، وأن الجزء الإلهي انتقل إلى محمد بن الحنفية، ثم إلى ابنه أبي هاشم، ثم صار من أبي هاشم إلى بيان بن سمعان. الاعتصام للشاطبي، 3/ 351؛ الملل والنحل للشهرستاني، 1/ 152.

قوله سبحانه: ﴿ وَيَبۡقَىٰ وَجۡهُ رَبِّكَ ذُو ٱلۡجَلَٰلِ وَٱلۡإِكۡرَامِ ﴾[1] وهذا من الجهل العظيم والكفر الصريح والقول بفناء القديم، وإن جاز فناء سائر ماعدا وجهه، فليجوّزوا أيضًا عدم وجهه وإن كان قديما. وفي ذلك يقول أبو السري[2] أحد شعرائهم يذم هذه الفرقة:

زعموا أن ربهم سوف يفنى كله غير وجهه ذي الجلال

فلهذا وما يضارع هذا جعل الله حظهم في سفال

وكثير من الرافضة يقول: بأن الله سبحانه يبدو له البداء ويستدرك علم ما لم يكن عالما به، ومن القائلين بذلك زرارة بن أعين[3]، وكان من كبارهم وفي ذلك يقول وفي ظهور علامات الإمام:

فتلك أمارات تجيء لوقتها ومالك عما قدّر الله مهرب

ولولا البدا أسميته غير هائب وذكر البدا نعت لمن يتقدم

ولولا البدا ما كان فيه تصرف وكان كنار ضوئها يتلهّب

وكان كضوء مشرق بطبيعة وبالله عن ذكر الطبائع يرغب[4]

ومنهم من يدّعي أنّ الملائكة تنزل بالوحي على الأئمة وتقاتل مع شيعتهم ودعاتهم، ومن كبارهؤلاء المختار بن أبي عبيد الثقفي،[5] وكان يدّعي نزول الوحي عليه، ويتكهّن ويسجع سجع

---

1 سورة الرحمن: ٥٥/ ٢٧.

2 هو أبو السري الشميطي، واسمه معدان المكفوف المديبري، له قصائد صنّف فيها الرّافضة ثم الغالية، وقدّم الشّميطيّة على جميع أصناف الشيعة. الحيوان، عمرو بن بحر، الشهير بالجاحظ، المتوفى: 255هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الثانية، 1424 هـ، 2/ 392؛ الفوائد الرجالية، السيد بحر العلوم 1/ 222.

3 عبد ربه بن أعْين بن سُنسُن الشَيباني الكوفي، وأما زرارة فهو لقب له، وكنيته أبو علي، ولد سنة 80 هـ أو 70 هـ، وهو رافضي ادعى حدوث جميع صفات الله عز وجل وإنها من جنس صفاتنا، وزعم أن الله تعالى لم يكن فى الأزل حيا ولا عالما ولا قادرا ولا مريدا ولا سميعا ولا بصيرا، وإنما استحق هذه الاوصاف حين احدث لنفسه حياة وقدرة وعلما وارادة وسمعا وبصرا. وزرارة بْن أعين وحمران بْن أعين ثلاثة أخوة يفرطون في التشيع وزرارة أردؤهم قولا. الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي، ص: 218؛ الملل والنحل للشهرستاني، 1/ 186؛ الكامل في ضعفاء الرجال، أبو أحمد بن عدي الجرجاني، المتوفى: 365هـ، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، 1418هـ/ 1997م، 4/ 215.

4 اللمع في أصول الفقه، أبو اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، المتوفى: 476هـ، دار الكتب العلمية، الطبعة: الطبعة: الثانية، 2003 م/ 1424 هـ، ص: 56.

5 المختار بن أبي عبيد الثقفي، كان خارجيا، ثم صار زبيريا، ثم صار شيعيا كيسانيا، وهو الذي قام بثأر الحسين بن على بن أبي طالب وقتل اكثر الذين قتلوا حسينا بكربلاء، وكان المختار ويقال له كيسان: وقيل: إنه أخذ مقالته عن مولى لعلى رضي الله عنه كان اسمه كيسان الملل والنحل للشهرستاني، 1/ 147؛ الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي، ص: 27.

الجاهلية، ولما أسر أصحابه سراقة البارقي، وأدخل على المختار، قال: ما هؤلاء أسروني، قال: فمن أسرك؟ قال: الرجال البِيض [110و] على الخيول البُلق سأخبر به، فقال له المختار: فاخرج إذا فأخبر الناس بذلك وما رأيت وأخلي سبيلك، ففعل، فخلىّ سبيله، وكتب إليه[1] سراقة[2] بهذه الأبيات:

ألا أبلغ أبا اسحق[3] عني إني رأيت البلق دُهماً مقمتات

كذبت بوحيهم وجعلت نذرا علي قتالكم حتى المات

فعلم الناس أنَّه هَزَلَ به وسخر منه.

ومن الرافضة القائلون بالرجعة وبعث الأموات في دار الدنيا ثانية قبل يوم القيامة، وذلك ظاهر فيهم. ومن القائلين بذلك السيد الحميري، وله في ذلك أشعار كثيرة منها قوله المشهور:

إذا المرء شاب له قذال وعلله المواشط بالخضاب

فقد ذهبت بشاشته وأودى فقم فاندب وبك على الشباب

فليس بعائد ما فات منه إلى أحد إلى يوم الإياب

إلى يوم يؤوب الناس فيه إلى دنياهم قبل الحساب

أدين بأن ذاك كذاك دينا وما أنا في النشور بذي ارتياب

لأنَّ الله خبّر عن رجال حيوا من بعد دسٍّ في التراب

وفي ذلك يقول الحميري أيضًا لعنة الله عليه وغضبه:

---

1 في الأصل «الى» لعل الصواب ما أثبته.

2 سُراقة البارقيُّ بن مِرداس، الشاعر، ت: 79هـ، كَانَ سراقَة الْبَارِقي شَاعِرًا ظريفا تحبه الْمُلُوك حُلْو الحَدِيث، وَكَانَ قَاتل الْمُخْتَار فَأَخذه أَسِيرًا فَأمر بقتْله فَقَالَ وَالله لَا تقتلني حَتَّى تنقض دمشق حجرا حجرا، فَقَالَ الْمُخْتَار لأبي عمْرَة من يخرج أَسْرَارنَا، ثمَّ قَالَ من أسرك قَالَ قوم على خيل بلق عَلَيْهِم ثِيَاب بيض لَا أَرَاهُم فِي عسكرك، قَالَ فَأقبل الْمُخْتَار على أَصْحَابه فَقَالَ عَدوكُمْ يرى من هَذَا مَا لَا ترَوْنَ، قَالَ إِنِّي قَاتلك، قَالَ وَالله يَا أَمِين آل مُحَمَّد إِنَّك تعلم أَن هَذَا لَيْسَ بِالْيَوْمِ الَّذِي تقتلني فِيهِ، قَالَ فَفِي أَي يَوْم أَقْتلك قَالَ يَوْم تضع كرسيك على بَاب مَدِينَة دمشق فتدعو بِي يَوْمئِذٍ فَتضْرب عنقِي. فَقَالَ الْمُخْتَار لأَصْحَابه يَا شرطة الله من يرفع حَدِيثنِي، ثمَّ خلى عَنهُ، فَقَالَ سراقَة وَكَانَ الْمُخْتَار يكنى أَبَا إِسْحَاق. الاشتقاق، أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي، المتوفى: 321هـ، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، 1411 هـ - 1991م، ص: 480؛ طبقات فحول الشعراء لابن سلَّام، 2/ 439.

3 هو المختار بن أبي عبيد الثقفي المذكورة ترجمته قبل قليل.

يا ابن أمي فداك عمي وخالي كنت ركني ومَفزعي وجمال [110ظ]
ولعمري لئن تركتك ميتا رهن رمس ضنك عليك مهال
لو شيئا ألقاك حيا صحيحا سامعا مبصرا على غير حال
عامدا نحو باب دارك في الأكفان تمشي على القرون الخوال
قد بُعثتم من القبور وأنتم بعد ما رُمَّت العظام البوال
أو ليسمعني وافدا مع موسى عاينوا هائلا من الأهوال
وافتهم صعقة أحرقتهم ثم أحياهم شديد المحال
يوم راموا من حينهم رؤية الله وأنَّى برؤية المتعال
جُزْ فيك والألوف وقد ماتوا وصاروا مبدّدي الأوصال
مفرق الهام منهم والشعر النابت فيه بطول عهد البوال
ثم أحياهم المليك فأبوا بعد موت إلى القرى والطلال

وفي ذلك يقول أيضًا خذله الله ولعنه وخلده في سقره:

فإن أصبحت تبرأ من علي وتزعمني له في الحب غال
فإسماعيل يبرأ من عتيق ويزعم أنَّه للنار صال
ومن عمر وعثمان بن أروى ومن قواد أجناد الرجال
وحفصة والتي جاءت بحرب تسعّرها على الجمل الحلال
وإسماعيل يزعم غير سر مقالته مقالة غير آل
بأنّ الله يبعث بعد موت رجالا هامهم فلق بوال [111و]
فآمنا على ناموس موسى كحذو النعل في قدر المثال

وكيف لا يقبل عقل صاحب هذه المقالة وأتباعه قول الباطنيَّة في السر المكتوم والعلم المكنون؟ وتفصيل مذاهبهم في التبكيت والإلحاد.

والحميري وأهله يعتقدون أنَّهم سيلقون موتاهم يمسون في أكفانهم إلى منازلهم مع القرون الخوالي، ويجحدون ما يُعلم ضرورةً من دين الرسول صلى الله عليه، وتوقيفه من أنَّه لا بعث ولا نشر ولا

إلى الجمع والحشر، فأي تصديق لقول النبي صلى الله عليه مع القول بالرجعة في الدنيا، وهذا من نهاية ضعف الرأي والعقل، ومن الشيعة من يقول بفناء الجنة والنار، وسائر الأجسام الثواب والعقاب، وأن الله سبحانه إنَّما يفارق خلقه بدوام بقائه ووجوب فنائهم، وهذا رد لنصوص القران والمتعارَف من دين الرسول عليه السلام، ومنهم زرارة بن أعين، وفي ذلك يقول:

لئن دام ربي ثم دمتم أداة لقد صرتم مثلا وليس مثل

وقال كثير من الشيعة في علي: إنه قسيم الجنة والنار، وأنَّه صاحب القيامة، وصاحب الحوض والهادي إلى صراط الحميد، وأنَّه لا تتم الصلاة إلَّا بأن يُذكر في دبرها، وأنَّه لا بد لكل [111ظ] محتضر من أن يراه مع ملك الموت حتى يبشِّر أولياءه ويُوئس أعدائه، وأنَّه دابة الأرض، وفي ذلك يقول شاعرهم:

ويراه المحضور حين تكون الروح بين اللّهاة والحلقوم

ومتى ما يشاء يخرج للناس ويدمي وجوههم بالكلوم

يعني أنَّه دابة الأرض، وهذا من الآراء العجيبة والعلوم المشاكلة لعلوم الإسماعيليَّة.

وقال قوم منهم: إنّ جنيا تصوّر في صورة حية ودخل في خُفِّ علي لينهَشه، وإن الله سبحانه أرسل إلى الجني غرابا حتى رفع ذلك الخف في جو السماء ثم قلّبه ثم قلّبه حتى ألقى الحية منه، وفي ذلك يقول شاعرهم:

ألا يا قوم للعجب العجاب بخف أبي الحسين وللجباب

أتى خفا له فاستناب فيه لينهش رجله منه بِناب

فقصّ من السماء له غراب من الغربان أو شبه الغراب

عدوا من عداة الجن داه ليقتل خير مُرة من كلاب

وهذا أيضًا في مكنون علمهم وطريف خرافاتهم، وبشبه هذه الخرافات تدينُ جماعة منهم، ومن أمثلهم السيد الحميري يزعم: أن جهنم بحضرموت وبوادي بئرهوت، وفي ذلك يقول الحميري -لعنه الله- في أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، ووصف عذابهما عنده: [112و]

أمست عظامهما بطيبَة للبلى وبحضرموت ببئرها رُوحاهما

ويقول لهم:

أو يحكما ميلا إلى بئر لعنه فما	لكما إلَّا بئر حوت من شرب

فيا مشربا من بئر هوت موردا	ويا أشردي شغب بئر هوت من شعب

وفي ذلك يقول في ذم عائشة وحفصة رضي الله عنهما:

أعائش إنك في المحدثات وفي	المحدثين بوادي اليمن

بئرحوت تسقين من مائها شرابا	كريها شديدا أسن

وأنت وحفصة مجموعتان	بحلة بينكما في قرن

وهذا أيضًا من الحماقات واختيارات الحميري -لعنة الله- الطريفة، وكان قبّحه الله كثير السب لعائشة وحفصة رضوان الله عليهما، واللهج بثلبهما والتعرّض لهما، حتى كأنَّهما ليستا بأزواج النبي صلى الله عليه وسلم وأمهات المؤمنين ومن قوله فيهما:

أتيت من البيت الحرام بجرأة	على دوسر ضخم الملاطين بازل

على عسكر لا قدّس الله عسكرا	ولا الشملَّة الحمراء ذات الغوائل

وقال أيضًا لعنه الله:

جاءت مع الأشقين في هودج	تُزجي إلى البصرة أجيادها [112ظ]

كأنَّها في فعلها هرة	تريد أن تأكل أولادها

وقال أيضًا لعنه الله وجدَّدَ عليه العذاب:

دبت هناك إلى ابنها ووليها	بالموديات له دبيب العقرب

وإغراقه في ذلك إغراق معتاض على رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقاصدا إلى سبّه وقذف حُرُمه، وقصدهم إليهم بالعظائم لعنهم الله، وكان رأيهم به مع الجمهور منهم، بل الكل من الشيعة، إلَّا من عرف التواتر من الآحاد وعادة النقل لها ووضع العادة في وجوب ظهورها وعلم الكل بها ولا سيما إذا كانت آية سماء آية نهارية، إن الشمس رُدّت لعلي وعادت بيضاء نقية بعد

خروج اليوم وغروبها، وإنها حُبست عليه مرة أخرى ببابل فلم تغب لوقت غروبها حتى صلى، وفي ذلك يقول الحميري لعنه الله:

رُدَّت عليه الشمس حين يفوته   وقت الصلاة وقد دنت للمغرب

حتى تبلّج نورها في وقتها   للعصر ثم هوت هوي الكوكب

وعليه قد حُبِست ببابل مرة   أخرى وما حبست لخلق مُغرِب

وكثير[1] من الشيعة يعتقدون أنّ الوحي ينزل على علي كما كان ينزل على النبي صلى الله عليه، وفي ذلك يقول الحميري لعنه الله وأخزاه في قصيدة له: [113و]

أعني الذي سلّم في   ليلة عليه ميكال وجبريل

جبريل في ألف وميكال في   ألف ويتلوه إسرافيل

وهذا الجمع من الملائكة ما نزلت قط على رسول مرة واحدة.

وكثير من الرافضة يَدين بتناسخ الأرواح في الهياكل والأجساد وبتنقلها إليهم في الأدوار والأكوار.

ومنهم من يقول: إنّ أرواح الأنبياء قديمة تنتقل وتتناسخ في أجسادهم، وإن لهذه الأرواح والأشخاص القديمة أضداد قديمة -نحن نذكرهم من بعد- ومن القائلين بالتناسخ أحمد بن مانوس[2] وأحمد بن حائط[3] وفضل الحدثي[4] وخلق من الشيعة على مذهبهم، ومن كبارهم المعروف بالحافي[1]، وفي

---

1 في الأصل «كثيرا» لعل الصواب ما أثبته.

2 أحمد بن أيوب بن مانوس كان من تلامذة النظام وهو شيخ المعتزلة، وكان في زمان أحمد بن حائط وفضل الحدثي وافقهما على القول بالتناسخ ، إلا أنه قال: متى صارت النوبة إلى البهيمية ارتفعت التكاليف ومتى صارت النوبة إلى رتبة النبوة والملك ارتفعت التكاليف أيضا وصارت النوبتان عالم الجزاء.الوافي بالوفيات للصفدي، 6/ 163؛ الملل والنحل للشهرستاني، 1/ 62.

3 احمد بن حائط، متوفى: 232هـ هو صاحب مذهب الحائطية، وكان من أصحاب النظام، وأخذ عنه وأتى في مذهبه بمنكرات عجيبة، ومما قاله: إن في كل نوع من أنواع الحيوان أمة على حيالها، وإن في كل أمة منها رسولا من نوعه. الحيوان للجاحظ، 7/ 436؛ الملل والنحل للشهرستاني، 1/ 60. في بعض المراجع ورد اسمه: أحمد بن خابط، واعتمدت حائط بدل خابط لأنها واردة في كتب التراجم ولأنها توافق نص كتابنا. انظر: الملل والنحل للشهرستاني، 1/ 60؛ الحيوان للجاحظ، 4/ 402.

4 الفضل الحدثي توفي: 257هـ، من كبار أتباع النظام، قال الراوندي فيه وفي احمد بن حائط: إنهما كانا يزعمان أن للخلق خالقين: أحدهما قديم، وهو الباري تعالى. والثاني محدث وهو المسيح عليه السلام لقوله تعالى: {إِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ}، الملل والنحل للشهرستاني،1/ 59؛ الاعتصام للشاطبي، 3/ 348.

ذلك يقول بعد ذكر اختلاف الحيوانات وصفاتها وأن منها الصحيح والسقيم والغني والفقير والحسن والجميل والمُشوّه القبيح والذابح والمذبوح والعظيم القوي، واللطيف الضعيف إلى غير ذلك من الصفات، وفي ذلك يقول أيضا:

فخبروا عن هذه الأسباب	بما استحقوا أليم العذاب[2]
فإنَّ زعمتم أنَّها أرواح	كانت قديما ولها أشباح
قَلَبَها مُبدِيها لما عصت	غير أجساما بدنا أُنشِئَت
كانت قديما عنده مكرمة	مأمورة منهية مسلّمة [113ظ]
تصح للطاعة والعصيان	بقوة في جسد الإنسان
فأبدلت بجسمها المكرم	جسما لعينا خاسئا مُذَمَّم
إذ خالفت إلهها الكريما	أذاقها عذابه الأليما
فاختلفت في صورة الأجسام	على اختلاف مُكسِبِ الآثام
فخبروا إن كانت الأرواح	ليس لها من مسخها رواح
فما الذنوب أبدلها التناسخ	مغادي الأرواح أو مراوح

وعدّ ذنوب كل صنف منها.

[قول غلاة الشيعة في التناسخ]

والقائلون بهذا يزعمون أنّ الله سبحانه خلق الخلق حين خلقهم ضربة واحدة، سَوّى بين عقولهم وصورهم وتمكينهم وتكليفهم، ولم يفضل بعضا في صورة ولا صفة ولا في تكليف، فأطاع البعض وعصى البعض منهم، فالعُصاة من عباده ينتقلون في الهياكل والأجسام، ويعاقَبون ويؤلِمون فيها بقدر ذنوبهم، فمنهم المنسوخ في جَمَل ومنهم في فرس مُكرَّم، وحيوان مَهون بعَظمٍ، ومنهم من ينسخ في حمار دبر، وكلب حرب –لا ينفكان من العذاب والآلام– وما جرى مجراهما من خسيس الحيوان، نحو

---

1 لم أقف على ترجمته.

2. في حاشية الأصل: «الصواب: مؤلم العذاب»

الذباب والذَّرِّ والبعوض والخنافس، وبنات وردان، ودود العذِرة، ويزعمون أن هذه الدار دار الثواب والعقاب وينكرون الحشر والمعاد، ومنهم من يثبته ويذهب فيه إلى قول الباطنيَّة [114و] الذي ذكرنا في معنى البعث والقيامة عند ظهور الإمام.

وقال بعضهم: إنّ أوّل ما تنسخ روح العاصي في جسم جمل تنتقل إلى ما دونه من الحيوان إلى أن تنسخ في دود العذِرة، وهو آخر ما تُنسخ فيه وأَخَسُّه، وفي ذلك يقول شاعرهم:

وقد ترى أرواحهم في الدود تحت مجاري البَوْل والصديد

فتارة ترقى وطَوْرا تنحدر وقد تراه في الحماة منعقر

ثم يكون بعد ذا في العذرة بروحه الملعون فيها القَذِرَة

وليس بعد ذا كون هذا قبله كذا سمعناه عن الأئمة

ثم يصير بعد ما كان جمل في أصغر الخِلقة منه للأَجَل

ومن هؤلاء فرقة تتمذهب أنّ كل ما يرى من الحيوانات والجمادات والجبال والسِّباخ إنَّما هو فيها أرواح منسوخة، ولذلك دبّر الله تعالى خلقه في تنقله وتغيره من صورة إلى صورة، وحال إلى حال، وفي ذلك يقول شاعرهم:

وقدّر الله تعالى اليه ماليس يبلغ وصفه سواه[1]

نعم وما يكون في السماء وطائر يطير في الهواء

وكل هذا فاعلمن منسوخ علما يقينا فافهم النسيخ

وقال منهم آخر في أن جميع العالم منسوخ [114ظ]:

كذاك أيضًا كل هذا العالم من ساكن الجو والبهائم

أو الوحوش ساكنات البر والتماسيح وما في البحر

أو الجبال والنبات النامي أو السباخ أو خفي الهام

يفعل فيهم ما يشاء الفاعل خالقهم وذاك فعل عادل

فكم ترى من ذي جلال وخبر مكمَّل الخلقة في أبهى الصور

---

1 في هامش الأصل: «والصواب: ما لا ينال وصفه سواه»

ركب خنزيرا وقردا لابثُ | أوحجرا طول الدهور ماكث
فما ادعى من رتبة الأبواب | من الأسامي ومن الحجاب

وزعم كثير منهم أيضًا من القائلين بالتناسخ: أنّ أرواح العصاة قد تنسخ في الحديد والطين والزجاج والفخار وضروب الكيزان، فتكون لذلك معذبة بالنيران والضرب والابتذال، وفي ذلك يقول شاعرهم:

فيمكثون في الثرى أحقابا | يا ويلهم لقد لقوا العذابا
فمنهم من يستحق النارا | فبينما قد صُوّروا فخارا
هم بين كِيزان وبين مشربة | فالروح منهم لم تزل معذبة
يسجن يومين وليلتين | ينضح ما في البطن والأذنين
وكور حدّاد فلا تنساه | فالويل والويل لمن ثواه
قد دخل الكور على التقدير | في صورة المسجاة والمرور
حتى إذا ما هو استوى للضرب | ضرب علام سَرَسَ أرب [115و]
ما بين سندان وبين مطرقة | تضرب منه الرأس ثم الحدقة
ثم يكون بعد ذا مرارا | حتى إذا استحكم واستدارا
طرق منه الخلق بالحديد | كذاك فعل ربنا السديد
وقبة الجوهر فاعلم أنها | جهنم فيما أرى بعينها كدا
أما تراها ولها أبواب | وكل باب فله أصحاب
ومعهم أعبدة طوال | أما تراها ولها مجال
يوقد فيها أربعين يوما | بليلها لا يطعمون نوما
فهم لعمري يا أخي زبانية | فاعرفهم في السر والعلانية

فما ظنّ أمير المؤمنين -أدام الله سلطانه وحرس من الغِيَر أيامه- بقوم هذه أحلامهم وقدر عقولهم ومبلغ قواتهم وأفهامهم، وما طولبوا به من العلم بحقيقته ومعرفة جليه وغامضه، وهل تجد الباطنيَّة -ومَن نصب الحيلة على إخراج العامة والضعفاء عن الملَّة طائفة من المختلفين وأهل

المذاهب- توجد أمثال هذه الخرافات والجهالات في اختياراتهم، ومن يتخيّل هذه الغفلة ويتصوّر في نفسه وينطبع في وهمه، أو من يعتقد صحة مرة مَن هذا قوله في عقيدته وسلامة عقله؟ فضلا عن أن يكون ممن يُعتبر بقوله ويُعدُّ خلافه، أو يؤنس بموافقته أو يُستوحش من مخالفته، فمثل هذه الأقاويل الركيكة والمذاهب [115ظ] الخسيسة السخيفة، تمّت حيل الباطنيَّة على ضعفاء الأمَّة، ولأجل اعتقاد الشيعة لهذه المذاهب، أجمع رأيهم على وجوب الانتساب إليهم، والخديعة لهم وبهم، فهذه صفة أقاويل الشيعة في هذه الأصول العظيمة الخطيرة التي في ركوب الصواب منها السلامة والنجاة، وفي التورط في العدول عن الحق فيها العطب والضلال.

[الرد على الإمامية]

ثم إن سَلِمت الإمامية من هذه الجهالات والمحالات صاروا إلى ضروب من الخلاف كثيرة طريفة، في من الإمام بعد الحسن والحسين، بعد جعفر بن محمد، وما صفته، وهل هو حيّ أم لا، وكم مدته وسنه، وأين قراره ومكانه، وما الداعي له إلى التقية؟

فمنهم من يقول: إنّ الإمام بعد النبي صلى الله عليه محمد بن الحسن الثاني عشر، وهو عندهم المهدي صاحب الزمان.

ومنهم من يقول: هو موسى بن جعفر، وهم الإمامية.

[الكيسانية]

والكيسانية يقولون: الأئمة بعد رسول الله صلى الله عليه أربعة؛ علي والحسن والحسين ومحمد بن الحنفية؛ وأنَّه هو المهدي المنتظر، وصاحب الزمان، وأنَّه حيّ يرزق وأنَّه بشِعبِ رضوى اليمن، أسد عن يمينه ونمر عن شماله، يحفظانه إلى يوم يخرج ويقود الجيوش ويملأ الأرض عدلا كما مُلِئَت جورا، وأنَّه يُغذَّى بالماء والعسل فقط، وهذا ظاهر معلوم عند الكل من قول [116و] هذه الفرقة، وهي تبرأ من الإمامية والباطنيَّة، ومن القائلين بذلك والمشهورين باعتقاده، السيد الحميري، وله فيه قصائد مشهورة فمن ذلك:

ألا قل للوصي فدتك نفسي | أطلت بذلك الجبل المقاما
أضر بمعشر والَوك منا | وسَمَّوْكَ الخليفة والإماما
وعادوا فيك أهل الأرض طُرّا | مقامك عنهم ستين عاما
وما ذاق ابن خولة طعم موت | ولا وارت له أرض عظاما
لقد أمسى بمُورِق شعب رضوى | يراجعه الملائكة الكراما
وإن له به لمقيل صدق | وأيديه تحدثه كراما
وإن له لرزقا من طعام | وأشربة يُعدُّ بها الطعاما
هدانا الله إذ حرتُم لأمر | وأن لديه يلتمس التماما
تمام مودة المهدي حتى | لرايتنا نزول تُرى نظاما

ومن قوله فيه أيضًا وفي غيبته هناك:

غاب عنا فنحن ندعوا له | الله بكف الأذى ووشك القدوح

وفيه يقول أيضا:

يا ويح ذا الشعب من رضوى المقيم به | ستين عاما سَمِيُّ المرسل الهاد

وأشعار له كثيرة مشهورة، وممن كان يدين بذلك من الرافضة [116ظ] كثير غيره، غير أنَّه كان يزعم أنّ الأئمة من قريش أربعة فقط، علي والحسن والحسين ومحمد ابن الحنفية؛ وأنَّه المهدي قائم الزمان وصاحب الأمر، وأنَّه يقيم بجبال رضوى حيّ يرزق، وفي ذلك يقول:

ألا إن الأئمة من قريش | ولاة الحق أربعة سَواءُ
علي والثلاثة من بنيه | هم الأسباط ليس بهم خفاء
فسِبْطٌ سِبْطُ إيمان وبرّ | وسبط غيَّبته كربلاء
وسبط لا يذوق الموت حتى | يقود الجيش يَقْدُمُها اللِّواء
تغيب فلا يُرى فيهم زمانا | برضوى عنده عَسَل وماء

فلما وجدت الباطنيَّة من يقول بالعلو وقدم الأرواح في الأئمة وتنقلها في أجسامهم وتصير إلى مثل هذه الجهالات والترهات اعتقاده، تحققت أنَّه لا طائفة من الطوائف المنسوبة إلى الأمَّة أسرع إلى

قبول قولهم وتصديق الشرع الذي يدعونه فيهم، وكيف يرتابون بسرعة إجابتهم إلى كفرهم وقد عُلم أن فيهم من يقول بقدم الأرواح في الأئمة، وأرواح أضدادها، وتنقلها في الأعصار في الهياكل مثل قولهم دورا.

ومنهم من يقول: إنّ محمدا صلى الله عليه وسلم كان عبدا لعلي، وأنّ عليا هو ذو الجلال الاقدم، وأنّ النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كان يتعلم منه ويأخذ عنه، وفي ذلك يقول المعروف بأبي [117و] الحسين الزينبي رادا على القائلين بهذا منهم، وإن كان قوله هو في التوحيد وصانع العالم أقبح وأفحش:

الشاتمين العلماء القدما   محمد الأوَّل فينا الأعظما
والقائلين أنَّه عبد علي   وهو القديم ذو الجلال الأزلي
ثم ادعوا مع ذاك علم الباطن   وهو إلى علم ذوي اللعائن
أقرب فيما قد علمنا منزلة   لما ادعوا جهلا مقال الغفلة
ونحن ندعوهم إلى الإنصاف   إلى مقال ليس ذا اختلاف
ثم اتفقنا وهم في الأمر   على مقال صادق في الوتر
بأنَّه الأوَّل وهو القادر   وأنَّه الباطن وهو الظاهر
يخفى إذا شاء وإن شاء ظهر   لمحنة يدعو بها على البشر
وأنَّه في صورة الإنسان   على مجاري السرح واللسان
ثم افترقنا بعد ذا فقالوا   ذاك علي ماله مثال
قلنا لهم بل أحمد المقدم   إذ ذاك شخص ظاهر مُسوّم
إذ كان متبوعا وذاك تابع   وهو له طول الدهور رافع
على البرايا كلهم جميعا   بكل منقاد له مطيعا
يقول في جمع من المشاهد   قولَ امرئ لم يك بالمعاند
علّمني أحمد ألف باب   معروفة في منزل الكتاب [117ظ]
وكل باب من أولاك يفتح   ألفا من الأبواب علما مُربِح
فهذه مقالة تدل   بأنَّه كان بالفناء مقل

وحتى اجتباه أحمد بالعلم وخصه دون الورى بالفهم

ثم مدح ذم القائلين بهذا منهم، والشناعة عليهم، إلّا أنّه مع ذلك كان يقول: علي كان معه النبي وهو الآخر والظاهر والباطن، وأنّ روحه الفعالة قديمة، وأنّه يظهر ويحتجب إذا شاء، وكذلك كان الرسول من قبله، وكذلك يكون من تحلّه تلك الروح من الأئمة بعده.

وكثير منهم يزعمون أنّ أرواح أضداد الأئمة والعترة قديمة، ومن القائلين بهذا: الزينبي الذي قدمنا ذكره، وكان يزعم أنّ الأضداد القديمة أبو بكر وعمر وعثمان وطلحة والزبير ومروان ابن الحكم، ثم يعُد خلفاء من الصحابة ويجعلهم في الرتبة دون هذه الطبقة، وفي ذلك يقول في قصيدة له طويلة قوله المشهور بعد ذكر أرواح الأئمة وتنقلها في الأشخاص وبعدهم:

وبعدهم مراتب الجحاد سبعا روينا لذوي الإلحاد

أولها البحرة الحيافة والرأس فيها ابن أبي قحافة

مفتاح باب البغي والإسراف والمسمى درك الإدراك

أهلك قبل عصرنا القرونا وأممًا كانوا له عيونا [118و]

على يديه كان هلك عاد أهلك فرعون أخو الأوتاد

مكررا في السبعة الأدوار نعم وفي أعصارها الجوار

يبديه مبدي العصر في أوائله ليظهر الطاعة مع أفاضله

ليعرف الناس له الإقرارا ويظهروا طاعته إظهارا

فأول العصر يرى محبورا مكرما بين الورى مسرورا

والويل يأتيه إذا تقضّت أيامه التي له استهلّت

يصير مسخا جَلَدا في الدهر حتى يعيده الله مبدي العصر

وبعدها منزلة التجبّرُ منزلة تُعرف بالتكبّر

يعرفها الناس حقا لعمر رجس زَنين إذ تعاطى فعقر

ثم يذكر أفاضل الصحابة واحدا واحدا رضوان الله عليهم، إلى أن يأتي على العشرة المعدودين للجنة، ثم من بعدهم أماثل الأخيار، وفيها يقول لعنه الله وقبحه:

وبعدها الملبس بين الناس رئيسها يَنمِي إلى العباس

عبد الإله صاحب القياس، يعني خير هذه الأمَّة وترجمان كتاب الله عزَّ وجلَّ عبد الله بن عباس، ثم يقول فيها:

وبعد هذا درج الأصنام أولها منزلة الأزلام

رئيسها عثمان رأس الجهل لم يعرف الله بعين العقل [118ظ]

أهلك طمسا وثمودا وإرم ومن يليها بعدها من الأمم

وكان الزينبي لعنه الله وخذله يعتقد أنّ إبليس المُخرَج من الجنة المتكبر على الله سبحانه هو مروان بن الحكم، ويقول في هذه القصيدة:

وبعد ذاك درج الولائج منازل ضعيفة المخارج

أولها اللعين المنزل رئيسها مروانها المضلل

أول من جاهر بالعصيان مستكبر عن طاعة الرحمن

أخرجه ذو العرش من جواره إلى سعير حرها وناره

أهبطه من داره مجحدا أخساه لمّا أن علاه الحسدا

ذاك لعمري أول الإلباس أهلك جل الناس بالوسواس

وهذه الأقوال وإن كانت كفرا وخروجا عن الملَّة وكل ملَّة فهي مع ذلك ممزوجة بضروب الغفلة والحمق وضعف الرأي والعقل، وقريب لقائل أن يقول: إنّ معتقدها أحد الملحدين الهازلين بالدين وأهله، وإنه ممن يخرج عن جملة أهل العقل المكلفين، وإلَّا فأي عاقل يتصور في نفسه أن أبا بكر وعمر وعثمان أهلكوا عادا وثمودا وإرم، وأنّ مروان هو إبليس، ولولا ورود السمع بخلود كل كافر في النار لم يبعد أن يقال: إنّ المتصوِّر لصحة هذه المذاهب غير مكلف لخساستها وضعف عقول معتقديها، [119و] وكل هذه الخرافات وضروب الكفر المستعر والحماقات يرويه كل فريق منهم عن[1] الأئمة مثل الباقر والصادق ومن جرى مجراهما، وهم من ذلك أجمع برآء، ومكذبين لكل مدع عليهم شيئا منها، وحملهم على جعفر الصادق أعظم وكذبهم عليه أكبر، وبحسبك إنكار بعضهم لبعض على نقله هذه

1 في الأصل «من» والمثبت أصوب.

الروايات، وتكذيبهم لهم مع اتفاقهم على إمامة جعفر ومن قبله، وفي ذلك يقول أبو هريرة العجلي[1] وكتب بها إلى محمد بن علي رضوان الله عليه:

أبا جعفر أنت الولي أحبه — وأرضى بما يرضى وأتابع

أمثلي رجال يحملون عليكم — أحاديث قد ضاقت بهن الأضالع[2]

وقال هارون بن سعد العجلي[3] -وهو صاحب واسط أيام إبراهيم بن عبد الله بن حسن[4]- يصف قول من قال منهم: إنّ عليا نبي، وقول من قال: إنه ملك، وقول من قال: إنه يعلم الغيب والضمير، فقال في ذلك:

ألم تر أن الرافضين تفرقوا — عليا فقالوا فيه زورا ومنكرا

فطائفة قالوا إمام ومنهم — طوائف سموه النبي المطهرا

ورَبَبه قوم وقوم تكاذبوا — وقالوا إمام يعرف السر مضمرا

فإن كان يرضى ما يقولون جعفر — فإنِّي إلى ربيِّ أفارق جعفرا [119ظ]

ومن عجب لم أقضه جِلد حفرهم — برئتُ إلى الرحمن ممن تحقَّرا

برئت إلى الرحمن من كل رافض — بصير بباب الدين في الكفر أعورا

إذا كف أهل الحق عن بدعة مضى — عليها وإن يمضوا على الحق يُقصِرا

---

1 أبو هريرة العجلي، شاعر لقي الباقر والصادق ومدحهما، توفي سنة مئة ونيف وخمسين. معجم الشعراء الناظمين في الحسين، محمد صادق محمد الكرباسي، دائرة المعارف الحسينية، الطبعة: الأولى: 2011م، 2/ 139؛ دفاع عن أبي هريرة، عبد المنعم صالح العلي العربي، دار القلم ببيروت، الطبعة: الثانية، 1981م، ص: 484.

2 معجم الشعراء الناظمين في الحسين للكرباسي، 2/ 138.

3 هارون بن سعد العجلي الكوفي، متوفى: 141 / 150 هـ، لا بأس به. خرج مع إبراهيم بن عبد الله فلما هزم إبراهيم وقتل هرب هارون إلى واسط فكتب عنه الواسطيون، وقد شذ ابن حبان – كعوائده – فقال: لا تحل الرواية عنه، كان غاليا في الرفض، وهو رأس الزيدية ممن كان يعتكف عند خشبة زيد التي هو مصلوب عليها وكان داعية إلى مذهبه.

قال الذهبي: لم يكن غاليا في رفضه، فإن الرافضة رفضت زيد بن علي وفارقته، وهذا قد روى له مسلم. تاريخ الإسلام للذهبي، 3/ 997؛ تاريخ ابن الوردي، عمر بن مظفر أبو حفص، زين الدين ابن الوردي، المتوفى: 749هـ، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، الطبعة: الأولى، 1417هـ/ 1996م، 1/ 186.

4 إبْرَاهِيم الْعلوِي بن عبد اللهِّ بن الْحسن بن الْحسن أَخُو مُحَمَّد « النَّفس الزكية » وَكَانَ هَارِبا مستخفيا، ودعا إِلَى بيعَة أَخِيه وَلم يبلغهُ قَتله، فَبَايعهُ جمَاعَة. تاريخ ابن الوردي، 1/ 186، تاريخ الإسلام للذهبي، 3/ 796.

ولو قيل إنّ الفيل صبت لصدّقوا | ولو قيل زنجي تحول أحمرا
وأحلف من بول البعير فإنَّه | إذا هو للإقبال وُجِّه أدبرا
فقُبِّح أقوام رموه بفرية | كما قال في عيسى الفرا من تنصّرا

وقال في هذا المعنى هارون بن سعد، إلَّا أنَّه كان يتّهم جعفرا بتصديقهم ورضاه بقولهم عليه، وقد برأه الله عزَّ وجلَّ ونزّهه من ذلك، وكان يستدل على إقراره على ما يحملونه عليه ويضِيفونه إليه بأنَّه لم يكن ينكر ذلك عليهم، وهذا ظنّ منه، وما يدريه أنَّه لم ينكر ذلك، وأنَّه أكذبهم في جميع ما يقولونه ويضيفونه إليه مع فضله ومرتبته وعلمه وقرب سنه، فقال في ذلك:

زعمتَ بأنّ القوم يكذب دونهم | وليس على الإنسان غير التعمُّد
فلو كان لا يهوى لأنكر قولهم | وقوله بالإنكار في كل مشهد
ولم يقبل المال الذي يحملونه | وسل لسانا كالحسام المهند
وأبدلهم بالبِشر جُهما وغلظةً | وشقّ عليه سوء ظنّ الموحد
طغام وأغنام وحشو تلقَّفوا | غرائب هذا الكفر من كل ملحد

[120و] **قال القاضي رضوان الله عليه:** ولو تتبعنا جميع عجابهم وما يذكرونه من معجزات الأئمة وأخبارهم -التي هم براء منها- لطال بذلك الخطب، من قبل أنّنا لسنا نعنى بذكر اعتصام الباطنيَّة بالرافضة ومجرَّدي القول بالنصّ على الأئمة لإقامة الحدود والأحكام وقمع الظالم والانتصاف للمظلوم، وحماية البيضة، وسياسة الرعية، وتقويم الأمَّة، لأنَّ القول بذلك أجمع ممَّا لا تحيله العقول لو ورد التعبد به، غير أنَّه ليس بصحيح ولا دلّ دليل على التعبد به، وإن كان جائزا ورود ذلك لوورد لما قد بيَّنّاه في «**كتب الإمامة**»، ولكن لما انضاف إلى القائلين بهذا من ذكرناه من فرق الغلاة وأصحاب التفويض والقائلين بالتناسخ والبداء والرجعة، وأنّ الأئمة تعلم الغيب وتنزل عليها الملائكة وتظهر على أيديهم المعجزات؛ لكي تخبر عن الله سبحانه بما لا يصحّ أن يُعلم إلَّا من جهة الإمام، كما يخبر النبي صلى الله عليه بما لا يصحّ أن يعلم إلَّا من جهته من أحكام الشريعة، وكونه رسولا لله سبحانه، وصاروا بهذا القول إلى التسوية بين الأنبياء والأئمة، وإن كانت الأنبياء لا تعلم الغيب عند الأمَّة وأهل كل ملَّة [وفرَّ][1]

1 كلمة غير واضحة.

قوم من هذا القول إلى القول بقدم النطقاء والأئمة، وأنَّهم يخلقون ويرزقون ويثيبون ويعاقبون، وصنّفوا في ذلك الكتب [120ظ] ونظّموا فيه الشعر والخطب عن علي عليه السلام المكتذبة نحو الشقشقية والسلسلية، والذي زعموا أنّ عليا قال: أنا رفعت سماها أنا دحوت أرضها وأنا أهلكت عادا وثمودا ولو شئت أن لا يعودوا لما عادوا.

وقالوا في ذلك:

ومن أهلك عادا بدواهيه ومن كلّم موسى فوق طور إذ يناجيه

ومن قال على المنبر يوما وهو راقيه سلوني أيها الناس فحاوروا في معانيه

وبأشياء [من][1] هذه الأقاويل، وجدت الباطنيَّة طريقة إلى خديعة الضعفاء، ووضع الحيلة عليهم بإضافة كفرهم إلى الشيعة، والإحالة به على أنَّه دين الأئمة، وادعوا عليهم [أن][2] لظاهر الشرع باطنا، علمه وحقيقته مخزون مكنون عند الأئمة، ورأوا أنَّه ليس ما يضيفونه إليهم من بكفرهم بأعظم من القول بالغلو والبداء والاحتجاب والظهور والتناسخ والحلول، وتمّت لهم بذلك الحيلةُ على الضعفاء والعامة، ولولا وجود من المنتسبين[3] إلى التشيّع من يقول بجميع ما قدمناه، ووجدوا أيضًا منهم من يتأول كثيرا من الشرائع بقريب من تأويلهم، ما استصوبوا الافتراء عليهم والإحالة عليهم، ولو لم يكن من الشيعة متلاعب بالدين ومن هو في مثل حال الباطنيَّة لم تتم على المسلمين حيلتهم، غير أنّ منهم من يقول في تأويل البيت ومناسك الحج مثل تأويلهم ويرمز مثل [121و] رمزهم، فاتسع لهم في مثل ذلك.

[العلاقة بين الشيعة والباطنيَّة]

ومن المنتسبين إلى الشيعة من يقول: إنّ البيت أربعة أركان؛ تأويله: أن البيت الثابت على أربعة أركان إنَّما هو محمد وفاطمة والحسن والحسين، والحجر الأسود علي بن أبي طالب. قالوا: والزاوية الغامضة في البيت، محسن، بخفيته، ومعنى أرض البيت: فاطمة بنت أسد بن[4] هشام بن عبد مناف،

1 أضفته ليستقيم المعنى.

2 أضفته ليستقيم المعنى.

3 في الأصل «وجودهم» لعل الصواب ما أثبته.

4 في الأصل «بنت» لعل الصواب ما أثبته.

وسقف البيت: هو أبو طالب ابن عبد المطلب، والقفل: عمار بن ياسر، والمفتاح: عدي ابن جعفر، والرزّة التي يجري فيها عمود القفل: محمد بن جعفر ابن أبي طالب، والميزاب: جعفر بن أبي طالب، والحجر: طالب بن أبي طالب، والحرم: لؤي بن غالب الذي بنوى الأنواء من فارس إلى الحجاز، قالوا: والشاة والإبل والبقر التي تذبح كل عام هم الذين حضروا محاربة الأنبياء والأئمة، يردون[1] في هذه الصور فتذبح هناك.

قالوا: ويجب على الذابح أن يقول: اللهم إني أبرأ إليك من روحه وبدنه، وأشهد له بالضلالة ولك بالتفضيل، اللهم اجعلني من الذابحين، ولا تجعلني من المذبوحين، اللهم إني أعوذ بك أن أحلّ محلّه، وأن اقصد قصده، اللهم أتقرب إليك بذبحه ظاهرا وباطنا. وتأوّلوا كل شيء من المناسك [121ظ] على أنَّه رجل أو امرأة ممن يتداولونه من الصحابة وأزواج الرسول عليه السلام وقراباته، وتَتَبُّع ذلك طويل لا فائدة فيه، فجعلوا ذلك أسماء لرتب الأئمة وأبوابهم ودعاتهم.

ومن الباطنيَّة ومن يرى ما بين هؤلاء تسليم الرمز والتأويل له، ثم ينقل ذلك إلى ذكر الطبائع والجواهر وعالم العقل والنفس، وقالوا: معنى الثلاث جمرات التي يرمي بها، هو أبو بكر وعمر ونعثل يعنون عثمان رضوان الله عليهم، ومنهم من قال: أبو بكر ونعثل والمغيرة بن شعبة، قالوا: والأحد وعشرين حصاة اللواتي يرمي بهن المؤمنون، أحد وعشرين شخصا من المنافقين وأعداء الأئمة، في أمثال هذه الإشارات والتأويلات، فإذا وجدت الباطنيَّة من يُنسب إلى الشيعة وموالاة أهل البيت رضوان الله عليهم من يستجيز مثل هذه التأويلات ويضع مثل هذه الرموز والإشارات استجاروا بهم وأضافوا ذلك إلى ما قالوه، وجعلوا جميع العبادات إشارة ورمزا إلى معان باطنة غير الذي قالته هذه الفرقة منهم.

ومن الناس من ذكر أنّ من الباطنيَّة من يتأوّل جميع العبادات والمناسك والمحرَّمات على أنّ فيها أسماء رجال وأشخاص، كما قاله هذا الفريق، وكل هذا مَجانَة وتلاعب بالدين وتصريح بإبطال التوحيد والنبوة وتكذيب [122و] الرسول صلى الله عليه وسلم وجحد ما جاء به وعُلِم من دينه اضطرارا، فلا إشكال ولا شبهة على أحد في كفر هذه الطبقات، وقد قالت الباطنيَّة في تأويل الشرائع والعبادات مثل هذه الأقاويل، ولو شاء كلّ أحد بأن يتأوّل مثل تأويلاتهم لم يبعد ذلك عليه بأن يجعلها أدلة على غير ما جعلوه أدلّة وإشارات إليه، وإلى خلاف ما قالوه ورمزا يعنون به أشخاصا ورجالا ونساء غير الذين

1 في الأصل «يرددون» لعل الصواب ما أثبته.

ذكروهم، ومعاني سوى ما صرفوا إليه، لم يجدوا في ذلك فصلًا، فإنَّ هذا باب من الجهل لا يحتمل المناظرة والتحقيق وإنَّما يجب أن يعارض قائله بضدّ قوله، فكل ما جعلوه دليلا على شيء جعل دليلا ورمزا وإشارة إلى ما ذكروه وجعل دليلا على غيره، ويدعى أن سره خلاف ما ظنّوه، فبأي شيء من عقل أو سمع يوجب صحة تأويلهم، وكون ما ادعوه أدلّة على قولهم حُجَّة لهم وموثقا لدينهم، ولا سبيل إلى ذكر شيء يتعلق به في ذلك من ضرورة عقل وحِسّ أو خرق عادة أو تواضع أهل اللغة أو دليل عقل أو سمع من كتاب أو سنة أو إجماع يشهد لقولهم في ذلك متكافئه. وعلى ما نبّهنا عليه من قبل، ولما كانت حال هذه الدعاوي ما ذكرناه من التحكم فيها وعندي جميعها من حُجَّة استجازت الباطنيَّة أيضًا أن يقولوا [122ظ]: إنّ معنى قولنا السابق التي كانت عند الأشياء أنّ جوهر الأشياء كلها لم يزل قديما.

قالوا: وماهية الأشياء، قالوا: ومعنى قولنا التالي للسابق أنَّه تركب ذلك الجوهر الذي به يباين الشخص غيره من الأشخاص، وذلك كالخاتم الذي يلبس صورته وشكله من الإكليل والخلخال. قالوا: ومعنى الناطق أنَّه الصورة الظاهرة في الجوهر الكائنة عن تركيبه، وقالوا: ظهورها فيه هو نطق الناطق، قالوا: والسر والرمز في ذكر الأساس المُخبر بالتأويل الكاشف المكتوم والعلم المكنون وبواطن الأمور، إنَّما هو الأغراض الحاصلة عند التركيب والتصوير، وهي التي تركِّب الجوهر، قالوا: ومعنى السوس[1] المبين عن الناطق، إنَّما هو ظهور الأعراض عن التركيب والصور، وقد قال الجمهور من الفلاسفة: إن المراد بذكر السابق عندهم هو العقل؛ الذي به يذكر ويدرك الأمور بغير وسائط، قالوا: ونريد بالثاني النفس، وهو ما دون العقل، وتدرك الأمور بالوسائط، ودون ذلك الفلك.

ومن مال من الباطنيَّة[2] إلى مذاهب المجوس وأهل التثنية أو نفس الكلام. قالوا: والمراد بقولنا: الروح والأرواح، أنّ الأمر الواحد لا يظهر فيه فعل ولا له ولا منه ولا معه دون أن يضامه وينضاف إليه غيره، إما مُطوَّع أو مختار [123و]، ويعنون بذلك الصانع تعالى لم يزل معه أصل اعتمله وغيره وأثّر فيه؛ لأنَّ الشيء الواحد لا سبق فيه ذلك، وأنّ الجواهر لم يترك إلَّا وقد كان معه شيء كالروح أو غيرها ممَّا يكون معه روح.

---

1 ربما يقصد الأساس.

2 في الأصل «الناطقية» لعل الصواب ما أثبته.

وقد قال بعضهم: إنّ الروح ليس بمعنى أكثر من تركيب الجوهر والتئامه على تعديل في الترتيب، فإذا ترتبت الجواهر ضربا من الترتيب المعتدل كان الشخص حيا، ويعنون بالتركيب على تعديل تركيب الطبائع المدبرة، قالوا: ولا بد أن يكون أحد الممتزجين المركبين أقوى من الآخر كالحرارة والبرودة، واليبس والرطوبة، وإنه محال أن يكون التركيب وظهور الصور والأعراض بها من طبيعة واحدة أو طبيعتين متساويتين في قدر القوَّة.

قالوا: ومعنى ذكرنا الأربعة والتنويه بها والإعظام لها وأنّ منها اثنين عاليين كان عنهما اثنان سافلان، فإنَّ السرّ في ذلك والإشارة به إلى إثبات جوهر الشيء وتركيبه وصورته وما يحمله بعد ذلك من الاعراض، ومنهم من يجعل ذلك إشارة ورمزا إلى الطبائع الأربع؛ الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة.

ومعنى قولنا: السبعة الناطقين وشهداء القول: إنَّما هو إشارة إلى تعظيم الكواكب المدبرات وهي الطوالع المؤثرة لأحداث في العالم السفلي وما يظهر من [123ظ] أفعالها فيه. قالوا: ومعنى قولنا: إنّ من الناطقين اثنين يعظمان على الخمسة، فالمراد بذلك أنَّهما النيِّران الشمس والقمر، لقوة تأثيرهما وكثرة أفعالهما وتدبيرهما في العالم. قالوا: ومعنى تعظيم الاثني عشر إماما والتنويه بذكرها وأنَّها حجج الأنبياء؛ لا يخلو كل شيء منها، فالرمز فيه إلى البروج الاثني عشر وما يفعله ويؤثره كل كوكب من الطوالع المدبرة عند حلوله في البروج منها.

[معنى الأكوان والأدوار]

قالوا: ومعنى قولنا: أوّل ناطق جاء بالكشف ثم كذلك جاء[1] الثاني والثالث والرابع والخامس والسادس، ثم أتى السابع بالكشف وإظهار الباطن وسرّ الأمور، وعنده تقوم القيامة، أو هو –زعموا– القيامة، وهو سدرة المنتهى، إنَّما هو رمز إلى أول حركات الفلك من خط أعلام النجوم، ابتداء العالم ثم يصير خط الثاني بتغير حال العالم ثم الثالث بالتغير أيضًا إلى آخر خطوط الستة، ثم ينتهي إلى السابع فيكون آخر الدور وانتهاء خطوط السبعة، ثم يعود الأوَّل كذلك أبدا إلى غير غاية ولا نهاية، وهذا معنى قولهم: الأكوان والأدوار.

1 في الأصل «حال» لعل الصواب ما أثبته.

ومعنى قولنا: فيعود كل شيء منه إلى ما منه بدأ، وأنّ كل شيء يعود إلى أصله، ويدأب في عمله إلى أن يبلغ منزلة ما أخذ عنه، فالسر فيه: أنّ الترتيب للجوهر يكون بدوران الفلك إلى آخر الخطوط جميعها ثم يعود كما تركب[1] بالأدوار إلى أصله [124و] فيما أوجبه الأثر الأوَّل عند عوده إلى مثل حاله، قالوا: ومرادنا بذكر الأرواح وصفاء العالم العلوي ولحوق كل شيء بشكله، وكون النفس الناطقة في فرض دون فرض العقل القابض، قالوا: ومعنى تعظيم خلق السموات سبعا وسبع أرضين وخلق ذلك لستة أئمة وبفناء أيامهم تقوم القيامة ولا يستوي الإمام على العرش أنَّه بعرش العلم، وتقرره في نفس المتعين له ويكشف السابع في آخر ما يتحصّل عليه الدور ويستقرّ ويفرغ منه.

قالوا: والسرّ في ذكر الأنبياء النطقاء السبعة وفصل ما بينهم وبين الأئمة: إنَّما معناه الفصل بين خطوط الكواكب في الأدوار والأزمان وخطوطها في الأيام كالستة أدوار إلى تمام السبعة وما يختص به كل واحد منها، قالوا: ومرادنا بذكر الأربعة اثنين لطيفين واثنين كثيفين: فذلك إشارة ورمزا[2] إلى التركيب والتصوير الذي يحصل الانتفاع به. قالوا: ومرادنا بذكر ما يتولد عن البارئ والسر فيه: هو الفساد المقابل لتكرر الطبائع ووجودها على التعديل في الاختلاط والتركيب.

فصل: [التحذير من الاختلاط بهم]

ويجب على كل مسلم ومستبصر ومن له أدنى بيّنة وتحصيل احتياط لدينه والتحرز من مفارقته أن يعلم أن جميع هذه [124ظ] الأمور التي ذكرناها عنهم ونذكرها من بعد إنَّما هي عندهم رموز وإشارات، إذا انتهي إليه من يدعونه إلى معرفة باطنهم كان حقيقة وجوبه القول بقدم العالم وإبطال الحدوث والمحدَث، وترك العمل بجميع الشرائع ومفارقة كل الملل وتكذيب الرسل وتعطيل الكتب، والمصير إلى مذاهب الملحدة تارة، وتارة إلى بعض مذاهب الفلاسفة والأطباء وأصحاب الطبائع وأقاويل الثنوية والصابئة أو المنجّمين أو أحد تاركي الملَّة والتوحيد، أو بأطراف من هذه المذاهب أو الجمع بين أشياء منها، ومتى صار المدعو إلى ترك التوحيد وتكذيب الرسل ومن خالف أهل الملل، لم

1 في الأصل «تركيب» لعل الصواب ما أثبته.

2 في الأصل «ورمزا» لعل الصواب ما أثبته.

يبال[1] بعد ذلك إلى أي مذهب الأوائل صار، لأنَّه هو عندهم الغرض في وضع الدعوة، دون اجتذابه إلى مذهب بعينه من المذاهب المخالفة لجميع ما دعت إليه الرسل وأصحاب الشرائع، وقد ذكرنا ترتيب دعوتهم على سياقها وكلمناهم في ذلك بما أوضح على باطلهم ووجه احتيالهم بذلك على [الطغام][2] والضعفاء بما يغني عن ذكره، فلا يزالون يدرّجون المستجيب لهم درجة درجة إلى أن يبلغوا به إلى الإلحاد، ومتى عرفوا من حال المدعو شكه في الظاهر من الشرع وتعلق قلبه بمعرفة سرّهم وما يدعونه [125و] من علم باطنهم قالوا له بعد ذلك: اعلم أن الله سبحانه واحد وأنّ نبيّه صادق وكل ناطق من رسله ومن نصّ علينا خبره، وأن دين محمد صلى الله عليه وسلم حق وأنّ التمسك به واجب وأنّ مفارقته والانتقال عنه والاستبدال به ضلال وكفر، غير أن لدينه عليه السلام ولظاهر شرائعه علما وسرا يوافق ظاهره ولا يخالفه، وأنّ علم ذلك مُودَع عند الأئمة والنطقاء وحججهم ومن نصبوه للدعوة منهم، فمن ادعى علينا القول بغير جملة ما جاء به محمد صلى الله عليه فهو كاذب علينا ومُدَّع لباطل، نبرأ إلى الله سبحانه منه ومن القائل به.

فإذا مكنوا هذه الجملة في نفسه ابتدؤوه وقالوا له: اعلم أنّ الله سبحانه خلقهم لنفعهم ونجاتهم وتعريضا لهم لثوابه وبلوغ منازل من علم حقائق الأمور لطفا منه لهم وحسن نظر منه لهم، فأرسل إليهم رسلا أودعهم مكنونات علمه وفضلهم بذلك على خلقه، ولذلك جعل القوام منهم بأمر العالم والمتقَدّمين على سائرهم: سبعة نطقاء، هم أصحاب الشرائع، لكل نبي ناطق منهم سوس من صميم جماعته واختاره لعلمه ووصيته في أمته، ومُفسرا عنه ومبيِّنًا كما أنّ النبي صلى الله عليه مبين عن الله سبحانه حقيقة أوامره وتكوين أفعاله ومبادئ الأمور التي كانت عنها ومنها، ثم يتْبَع هذا السوس المبين [125ظ] سبعة من الأئمة صامتين ومتبعين ومنقادين لأوامره ومقتفين لأثره، يتلوا كل واحد منهم صاحبه في دور تلك الشريعة مدة الزمان الذي يعلم الله سبحانه أنّ مصلحة العباد في اعتقاد وجوبها والتمسك بالعمل [بها][3]، وأنَّه يجب أن يكون كل واحد من الأئمة حافظا لتلك الشريعة على الأمَّة، ومحيطا بعلم باطنها وسرها ومقيما للحق فيها، ويكون بذلك قائما لله سبحانه بما أمره به من هذا في أيام

1 في الأصل «يبالوا» لعل الصواب ما أثبته.

2 في الأصل «الأغنام» ولعله سبق قلم.

3 أضفته ليستقيم المعنى.

حياته وحُجَّة له في أرضه، ويجعل لكل إمام من هؤلاء الأئمة السبعة اثني عشر رجلا يكونون دعاة له قائمين بدعوته متحملين ومبلغين عنه ما يجب على الأمَّة الرجوع في تعرف ظاهر الشرع وباطنه إليهم، والاقتداء بهم والأخذ منهم والتصديق لهم فيما يؤدونه عنه.

وإنّ الله سبحانه قد أوجب على الإمام أن يجعل لكل واحد منهم بلادا من الأرض يقوم به ويرتب الدعوة للإمام فيه، وأنَّه لا يحلّ لأحد من المؤمنين والمستجيبين والدعاة أن يدخل عمله بغير إذنه وأمره، ولا ينطق ولا يعمل عملا في بلاده إلَّا بأمره وبإذنه، فإذا انقضى دور تلك الشريعة بعث الله سبحانه بعد انقضائها نبيا آخر يبدلها وينسخها ويجدد شريعة غيرها، ويكون حال ذلك النبي وحال من بعده كحال النبي الذي كان قبله [126و] وحال سوسه وحججه وأبوابه، فلا تزال الأنبياء الستة كذلك حتى يخرج آخرهم وهو السابع فيكون آخر من يأتي من الأنبياء والنطقاء وأفضل من كان ينتظر، ويبعث حينئذ بالعلم الظاهر المكشوف شرع لا ظاهر له ولا ستر دونه ولا سِرَّ له، كما اتخاذهم بمثل ذلك وهو عندهم آدم عليه السلام فإنَّه أتى بشريعة ظاهرة وأمر مكشوف بلا سر ولا رمز ولا كتمان ولا تفسير ولا تأويل.

قالوا: وهو أوّل من فتح دعوة العالم الجسماني، قالوا: ومن لم يكن من ذوي العزم؛ لأنَّه لم يكتم غير ما أعلن وأظهر، ولا ستر عما كان عقد عليه، لأنَّ زمانه –زعموا– كان عند مفتتحه صافيا خالصا نقيا من الفساد والخطأ، فبدأهم بالكشف والإشراف والعلم الرباني الروحاني خالصا من الجسماني، فلم يحتج أهل عصره أن شاقوا أن يجذبوا إلى الحق بحيلة وسرّ وإظهار شيء وكتمان غيره وسرّا له، وكان سوس آدم شيث بن آدم، وإنه خلفه من بعده، ولم تزل الدعوة محفوظة على ما جاء به آدم صلى الله عليه بلا رمز ولا كتمان ولا سر تقوم بها حُجَّة بعد حجة، حتى مضى سبع حجج، ثم خُتمت دعوته وانقضى دور شريعته، ثم بعث الله الثاني بعده بنسخ شريعته وتبديلها وهو نوح عليه السلام، فجاء وقد تغير الزمان وفسد واضطرب، واختلفت أحوال الناس فاحتاج لذلك أن يأتي بشريعة [126ظ] بالسر والرمز، وأن يجعل لها ظاهرا وباطنا وتأويلا يجتذب بظاهره الناس إلى الحق، أى علم باطنه ويحرسه الناطق ويخزنه إلَّا عن الخاصة والأولياء، ولم يترجم له سره ورمزه فيها ولا حجج الأئمة، واحتاج لذلك إلى ضرب الأمثال والرموز والإشارات التي لا يعقلها إلَّا العالمون، قال: وبنى سفينة من سبعة ألواح واثني عشر طبقا، فرمز بذلك إلى عدد الأنبياء وحجج الأنبياء وخلفائهم في كل زمان، وجعل جميع ما

حلل وحرم دلائل على بواطن أمره وسرّه، وهو يَخفى ويدقّ أن يدرك باطنه بل لا يوصل إلى معناه إلَّا بعلم باطني سرّي، وكان سوسه ابنه سام، فاتبعه واقتفى أثره حافظا لشريعته ومؤديا عنه سرها، ومعنى رموزها وتأويل باطنها، ثم من بعد سام ستة أئمة حتى تموا سبعة أئمة صمت عليها لا يختلفون فيها ولا يدلّون عنها، مَن أَخَذَ العلم عنهم نجا وفاز ومن عمل بظاهرها واتكل على المسموع والمعمول ولم يعمل برموزها ضلّ وعمي وأخطأ طريق الصواب والهدى.

فلما انقضى دور نوح صلى الله عليه بعث الله سبحانه الثالث من الأنبياء النطقاء وهو إبراهيم عليه السلام، فنسخ شريعة نوح عليه السلام وغيّرها ورفع سِرّها وبنى لدعوته رموزا وإشارات وأمثالا، وأمر بأخذ علم باطن ذلك ورمزه من سوسه ومَن بعده من الأئمة [127و] والحجج، وكان سوسه والمفسّر عنه والكاشف لسر شريعته؛ اسحق ابنه، وتبعه بعده ستة صامت عليها، وكان حالهم وحال الآخذين عنهم والصادقين عن التعلّم منهم كحال من قبلهم من سوس الأنبياء والأئمة السبعة. ومعنى وصف النبي بأَنَّه ناطق: أَنَّه ناسخ ومغيّر لشريعة من قبله، ومعنى الصامت من الأئمة والرسل: أَنَّه التابع لشريعة من قبله، ولمن أَسَّسَ له ووضع له ليس إليه تغييره وتبديله والزيادة فيه والنقصان منه، فلما انقضى دور شريعة إبراهيم صلى الله عليه بعث الله سبحانه الناطق الرابع وهو موسى عليه السلام، فجاء بشريعة مجددة، وقد كثر وتزايد فساد الزمان فأكثر لذلك في شريعته الرموزَ والأمثال والإشارات، ووسع الفرائض والحلال والحرام وشرائع الأحكام، وكان سوسه أخاه هارون، قال: وآخره ردّد ورداً جديداً، ولكثرة رموزه وإشاراته قال الله سبحانه ﴿ إِنِّى ٱصۡطَفَيۡتُكَ عَلَى ٱلنَّاسِ بِرِسَٰلَٰتِى وَبِكَلَٰمِى ﴾[1] ثم لم تزل شريعته ماضية كالتي قبلها إلى أن كان آخر الأئمة الصامتين عليها يحيى بن زكريا عليه السلام، فكل من أخذ بظاهرها ضل وغوى، والمهتدي من العالمين إذ ذاك من عمل بباطنها وأخذ سرها وعلم باطنها عن الأئمة.

قالوا: فلما انقضى دور موسى صلى الله عليه شرق المسيح، وقال قوم منهم: شرق المسيح بلا واسطة جسمانية [127ظ] كما شرق آدم، قالوا: ولذلك صلى إلى المشرق ولأنَّ النور شرق، وقال قوم: كان آخر الحجج قبل المسيح زكريا فلما أراد الغيبة جعل العلامات المنزلة عند يحيى، فلما شرقت الدعوة

1 سورة الأعراف: ٧/ ١٤٤.

في المسيح أشار إليه يحيى، فقالوا: ﴿ كَيْفَ نُكَلِّمُ مَن كَانَ فِي ٱلْمَهْدِ صَبِيًّا ﴾[1] فأشار يحيى إليه أن بَيِّن عن نفسك، فنطق بالشرح والحقائق ونشر الظاهر فسلم له العلم من سلم، قالوا: ويحيى أمر المسيح بالإشارات إليه ولم يكن قبل يحيى حُجَّة استودع الدلالة ناطقا يدلّ عليه، قالوا: ولذلك قال: ﴿لَمْ نَجْعَل لَّهُۥ مِن قَبْلُ سَمِيًّا ﴾[2] ولم يعن[3] نفي اسمه عن من قبله لأنَّه لا مزيَّة ولا فضيلة في ذلك، وإنَّما أراد به لم يكن قبله حُجَّة دلّ عليه ناطق فيُعرف بدلالته، وإنَّما كان ذلك ليحيى خاصة دون من سواه من الحجج.

قالوا: فالمسيح خامس النطقاء وله القوَّة والتمكن وكذلك حالةُ خامس الأئمة، ولذلك قال الله سبحانه: ﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ﴾[4] ومعنى ذلك الدين، وهي ولادته الروحانية ولذلك قال في الإنجيل: «أبي وأبوكم وإلهي وإلهكم». وقال: «لا ينال ملكوت السموات حتى يولد وأولاده مائة»، قالوا: كيف يولد؟ بحصول العلم والروح الحياة التي تكون مُعَرَّفَةً علمَ السرّ والباطن، فلما سمعت النصارى ذلك لم يدروا[5] ما هو فتعمدت ذلك بماء المعمودية. وقالوا: وعيسى [128و] كان من أولي العزم وشريعته رموز[6] وإشارات وأمثال ولها ظاهر وباطن، وكان سوسه شمعون الصفا.[7]

قالوا: فلما انقضى دور عيسى عليه السلام بعث الله سبحانه الناطق السادس وهو محمد صلى الله عليه وهو الخامس من ذوي العزم، قالوا: وللستة أيضًا من العدد تمكن أنَّها -زعموا- أول العدد التام المساوي لإخوانه، وموضع الكون ولها شرف في الأعداد الخاصة وليس لها وطر مثلها عام، فقامت مقام موسى ولذلك قال: ﴿ وَمِن قَبْلِهِۦ كِتَـٰبُ مُوسَىٰٓ ﴾[8] وكان بينهما الإنجيل والمراد -زعموا- بذلك تكلمه

---

1 سورةمريم: ١٩/ ٢٩.

2 سورةمريم: ١٩/ ٧.

3 في الأصل «لم يعني» لعل الصواب ما أثبته.

4 سورة آل عمران: ٣/ ٥٩.

5 في الأصل «لم يدرون» لعل الصواب ما أثبته.

6 في الأصل «رموزا» لعل الصواب ما أثبته.

7 شمعون الصفا، أحد الحواريين لسيدنا عيسى عليه السلام، جاء في الملل والنحل نقلا عن آراء النصارى، بعد أن قتل وصلب، نزل ورأى شخصه شمعون الصفا، وكلمه وأوصى إليه، ثم فارق الدنيا وصعد إلى السماء. فكان وصيه شمعون الصفا، وهو أفضل الحواريين علما وزهدا وأدبا. الملل والنحل للشهرستاني، 2/ 26؛ الفصل لابن حزم، 1/ 56.

8 سورة الأحقاف: ٤٦/ ١٢.

بالعربية لأنّها ثمانية وعشرون[1] حرفا، وهي عدد تام، فعيسى دليل قائم الزمان؛ لأنَّ موسى أوّل قائم من ولد اسحق، والقائم شرق في المسيح بلا واسطة جسمانية. قالوا: وكذلك علم القائم كان مستودعا عند شمعون الصفا بعد سادس الأئمة، كما كان علم المسيح مستودعا عند يحيى بن زكريا،[2] قالوا: وكذلك غاب المسيح قبل تمامه ليظهر آخر الزمان، وعاد القائم صاحب الأمر أيضًا ليظهر الأمر ويصلي خلفه، قالوا: وذلك تأويل قوله: ﴿ وَإِن مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَـٰبِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِۦ قَبْلَ مَوْتِهِۦ ﴾[3]، قالوا: وسوس محمد هو علي بن أبي طالب [128ظ] وسبعة أئمة بعده أولهم الحسن والحسين وعلي بن الحسن ومحمد ابن علي وجعفر بن محمد وإسماعيل بن جعفر مات في حياة جعفر فصار السابع محمد بن إسماعيل، وهو القائم وصاحب الزمان والناسخ لشريعة محمد وجميع ما قبله من الشرائع، ومُقِرّ لظاهر كل شرع وكاشفه وخاتم الدور الجسماني وفاتح دور الروحاني، كما أن آدم ختم الروحاني وفتح دور الجسماني، وقالوا: وليس محمد بن إسماعيل من ذوي العزم لأنَّه يأتي بشريعة ظاهرة مكشوفة وبغير سر ولا رمز وإشارة بل يكشف الأسرار ويأتي ببيان ظاهر كل شرع تقدّمه، وهو الظاهر والقائم والآخر وهو القيامة واليوم الذي ﴿ لَا يَنفَعُ نَفْسًا إِيمَـٰنُهَا لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ مِن قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِىٓ إِيمَـٰنِهَا خَيْرًا ﴾[4] وإنه يظهر بقتل العرب، ونقض كل ما عرفه القوم ونقلوه عن محمد.

فإذا أنسوا من يختدعونه بهذه الترهات قبولا لذلك، قالوا له: واعلم أنّ محمد بن إسماعيل يظهر ويتجلّى بالكسروية وينطق بالعجمية، ورُبَّما قالوا لمن يسترقونه ويطمعون في إقدامه على تكذيب النبي صلى الله عليه والخروج عن الإسلام: وإنّ محمد بن إسماعيل لا يظهر أبدا جسمانيا يرى ويشاهد لأنَّه [129و] روحاني غير جسماني، وإنَّما يظهر حجته الذين يحتجب بهم ودعاته ودعوته وفتح ما استَغلق وانعجم على العوام والقيام بحقه وواجبه، فيوصل إليهم محمد الروحاني علومه كيف شاء، ورُبَّما أوصل ذلك إليهم في منام وإشارة، وهذا هو أعلم به، قالوا: ولا بد للناطق من اثني عشر حُجَّة وإنّ هؤلاء الاثني عشر حجة؛ أربعة بحضرة الإمام لا يفارقونه لمعونته ومشاهدته والتصرف معه ومشاهدة أيامه وما خُصّ به، ويستدلّون على ذلك بقوله: ﴿ إِنَّ عِدَّةَ ٱلشُّهُورِ عِندَ ٱللَّهِ ٱثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِى كِتَـٰبِ ٱللَّهِ يَوْمَ

---

1 في الأصل «عشرين» لعل الصواب ما أثبته.

2 هو النبي الجليل سيدنا يحيى بن سيدنا زكريا ابن خالة سيدنا عيسى عليهم الصلاة والسلام.

3 سورة النساء: ٤/ ١٥٩.

4 سورة الأنعام: ٦/ ١٥٨.

خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ مِنۡهَآ أَرۡبَعَةٌ حُرُمٌۚ ﴾[1] والثمانية يأخذون عنه ويستفيدون[2] من الأربعة العلوم الربانية، قالوا: ولذلك كان في الاثني عشر برجا أربعة ثابتة هي أفضلها، قالوا: ومع ذلك إنّ معرفة الأنبياء والأئمة أفرض من معرفة الحجج الاثني عشر، فإذا صار المستجيب إلى هذه المنزلة حصل لا محالة جاحدا بالتوحيد والنبوة ونابذا للعمل بالشرائع ومنكرا لكل ما جاءت به الرسل من الأخبار ووجوب الأعمال وسائر الشرائع والأحكام، نعوذ بالله من الحيرة والضلال.

وقد قلنا من قبل في إبطال قولهم في الأعداد ووجوب قيامهم وكون الإلهين والنطقاء سبعة والحجج اثني عشر إلى غير ذلك، من كون السموات [129ظ] سبعا والأرضين سبعا وكون الطبائع أربعا وكون البروج والشهور اثني عشر عند كل أمّة، وعلى عدد حروف المعجم وعلى عدد حروف الله ولا إله إلّا الله، وأمثال ذلك بما لا مخرج لهم منه، فلا وجه لإعادة ذلك.

واستدلالاتهم بذلك ظاهرة الفساد والبطلان، من حيث إنه لا تَعلُّق في وجوب كون النطقاء سبعة بكون السموات سبعة وكون الطوالع الدراري سبعة، ولكون الملازمين بحضرة الإمام أربعة لكون الطبائع أربعة، وكون الحجج اثني عشر لكون البروج اثني عشر، وثبت أنّ الدليل إنّما يتعلّق بمدلوله وبطريق الوجوب وقضية العقل أومن جهة التواطىء والوضع ولا شيء من ذلك يوجب ما قالوه.

ويدلّ على فساد ذلك ويوضّحه أنّ من حقّ الدليل أن يكون تابعا بحصول المدلول عليه، وهؤلاء القوم يجعلون المدلول عليه تابعا بحصول الدليل عليه، ويقولون: المدلول عليه هما الإلهان وإنّما صار كذلك قياسا على كل زوج واثنين من الأعداد، أو لأنَّ التركيب والتأثير لا يصحّ إلّا من زوج، وأنّه إنّما وجب كون النطقاء سبعة لأجل حصول السموات سبعة، وصارت الحجج اثني عشر لكون البروج اثني عشر، فيجعلون ثبوت المدلول عليه تابعا لحصول الدليل عليه، وذلك عكس الواجب في العقل، ولأجل أنّه لو قال لهم قائل: يجب أن يكون [130و] الآلهة اثني عشر قياسا على عدد البروج والشهور، وأن يكون الحجج سبعة على عدد السموات وعدد الأرضين وعدد أيام الأسبوع وعدد النعت التي في وجه الإنسان؛ لم يجدوا في ذلك فصلًا.

---

1. سورة التوبة: ٩/ ٣٦.

2 في الأصل «يأخذوا عنه ويستفيدوا» لعل الصواب ما أثبته.

بل لو قال لهم قائل: يجب أن يكون الأئمة أو النطقاء أو الأبواب أو الآلهة بعدد سائر نجوم السماء أو بعدد الطبائع، أو يكون ذلك سبعة سبعة بعدد السموات وعدد الأرضين واثني عشر بعدد البروج؛ لم يجدوا إلى الخروج عن ذلك سبيلا، ولو أراد مريد أن يجعل عدد النطقاء والأئمة بعكس ما قالوه ونفس ذلك شطر أعدادهم أو ضعفها، وقال: يجب أن تكون بكثر عدد العظم شأنها لم يجدوا فصلًا، وكذلك فلو قال لهم قائل: يجب أن يكون عدد الآلهة والأئمة والحجج والنطقاء ثمانية وعشرين[1] لأنَّ عدد حروف المعجم ثمانية وعشرين حرفا، أو نقول: بل كل ذلك أربعة أربعة بدلالة قولهم إنّ الله سبحانه أربعة أحرف أو بدلالة أنّ محمدا أربعة أحرف، أو يجعل ذلك أجمع ثلاثة أحرف لأنَّ عليّا ثلاثة أحرف، أو أربعة أربعة لأنَّ يزيد أربعة أحرف، يحل في ذلك بالسخرية فيهم محل محلهم.

ولو قال لهم أيضًا قائل: بل يجب أن يكون الآلهة والنطقاء والحجج والأبواب مخالفة لعدد جميع ما ذكرتم من [130ظ] الأشياء لعظم شأن الإله والنطقاء والأئمة، وكونهم خارجين عن أجناس هذه المقدّرات وأشكالها، وكون الآلهة روحانية وكون هذه الأمور أشخاصا جسمانية، لكان بقوله هذا أحق وأولى، ولا مخرج لهم من شيء من ذلك، فبطل تعلقهم بذكر هذه الأشياء، وقد ذكروا أشياء كثيرة يطول تعدادها ممَّا هو سبعة وما هو اثنا[2] عشر وما هو أربعة، لا فائدة في ذكر جميعه والتطويل به، وذكروا كيفية اجتماع الطبائع الأربع.

فصل آخر: [ذكر نصوص من كتبهم تدلّ على كفرهم]

ونحن الآن مبتدئون بذكر حقيقة مذهب هؤلاء القوم، ومقتضى دعوتهم واعتقاداتهم التي نصبوا هذه الحيل والخدع للدعاء إليها واجتذاب الضعفاء إليها، وإلى القول بها، وذاكرون لما هو موجود في كتبهم، وما حكاه الناس عنهم، وموردون لذلك بألفاظهم وعباراتهم، ونبيّن أنَّها كلها كفر بالله عزَّ وجلَّ وخلع للدين ومخالفة لجميع النبيين والمرسلين، ومفارقة لما عليه جماعة أهل التوحيد، وأنَّها نصوص قول فرق الملحدة من الفلاسفة وأهل المنطق وأصحاب الطبائع والتخمين، وأهل التعطيل وأهل التثنية، وأنّ الحكيم الفطن إذا تحقق باعتقادهم قال بإبطال التوحيد والنبوة وسقوط العمل بكل

1 في الأصل «عشرين» لعل الصواب ما أثبته.

2 في الأصل «اثني عشر» لعل الصواب ما أثبته.

شريعة وآثر الطرف والتخَصّص وهمِّ الخروج عن [131و] جملة العامة والدهماء لم يصر إلَّا إلى بعض هذه المذاهب أو إلى الأخذ بجملة منها أو خلط بعضها ببعض أو اختيار ما يتصور له صحته من كل مذهب من المذاهب المخالفة لدين الإسلام وكل ملة، وقد قلنا: إنهم على هذا الأصل استبانوا لدعوة، وأن القصد بها تعطيل التوحيد والنبوة، ونعني حدوث العالم، فإذا فارق الشقي الغر المستضعف الدينَ، وعطلَ النبوة، لم يبالوا إلى أي مذهب من مذاهب أهل الكفر والأوائل صار ووقع وأيها اعتقد، فإذا ذكرنا ما هو مصنف لهم ومشهور في كتبهم وعلى ألسنة دعاتهم وما حكاه الناس عنهم، مع اختلاف العبارات عنهم وتقارب المعاني وكشفنا عن نفس مقالتهم بابا بابا عدلنا بعد ذلك إلى الاعتراض والنقض عليهم، والكشف عن ضعف بصائرهم، وقبح تقليدهم ومصيرهم في أكثر ما صاروا إليه؛ بما يتعدى عند كل محصّل غير أن يكون حُجَّة تشبه فصلًا عن كونه حجة، وبالله على ذلك نستعين ومنه نستمد حسن المعونة والتوفيق.

باب وصف قولهم في حدوث العالم والتوحيد الذي أثبتوه ودانوا به.

قد قلنا من قبل: إنّ الكلّ منهم متّفقون [131ظ] على أنّ للعالم إلهين ربين يستحقان على كل مكلّف العبادة والشكر لهما والإقرار بهما، وقالوا: إنّ أحدهما أعظم من الآخر وأكبر قدرا من الآخر وأولى بالإجلال والتعظيم، وأنّ الأكبر والأعظم منهما له خالق، خلقه وكان سابقا له، وموجودا قبله، فهو لذلك أعظم وأعلى رتبة منه، غير أنّ هذا الذي خلق الإله العظيم من الاثنين لا اسم له ولا صفة ولا يدرك بحد ولا معرفة، قالوا: ولا تجوز الإشارة إليه بأن يقال هو هو، ولا، لا هو هو، ولا أنَّه شيء، ولا أنَّه لا شيء، ولا موجود، ولا لا موجود، ولا قديم، ولا لا قديم، ولا محدث ولا لا محدث، ولا يجرى عليه شيء من هذه الأسماء والصفات؛ لأجل أنَّها توجب أشياء ما جرت عليه من المحدثات، فكذلك لو جرت على القديم كما جرت عليها لشبيه بها، وهذا من دقيق علومهم ومكنونه.

وقالوا: إنه لما خلق -هذا الذي لا يصح الإشارة إليه باسم ولا صفة وهو الأعظم من الإلهين- الإله الثاني أُعجِبَ[1] لما خلق بنفسه، ولم يعرف أنّ له إلهًا خلقه -فيما زعموا- عجبا واختال فرحا فحَدَثَ من عُجبِه وزُهُوِّه وظنّه أنَّه لا خالق له، الإله الآخر الذي هو الثاني/ التالي فهو دون الثاني المعجب

1 يقصد اعجب الثاني.

بنفسه، في الرتبة والمنزلة، التي هي بعلم الأعظم حين رأى الثاني أنَّه كان منه، واستدلّ بذلك على حال نفسه، فعرف أنّ له خالقا فاعلا خلقه[1] [132و].

وقال بعضهم: لما خلق الأوَّل الذي لا اسم له ولا صفة الثاني ظنّ المخلوق أنَّه إله، وأنَّه لا خالق له، فحدث من ظنّه ذلك واعتقاده ذلك الباطل في نفسه، وصفته الثالث الذي هو التالي للثاني، وهذا شبيه بقول من قال من المجوس: إن الإله فكّر فكرة رديئة فقال: ما أخوَفني أن يدخل عليّ في ملكي من ينازعني فيه، فتولَّد عن فكرته الشيطان شخصا ماثلا، وقول من قال منهم: بل تولد عن شكّة شكها أو عقوبة عاقب بها، وزعمت الباطنيَّة أن الإله الأعظم -الذي لا اسم له- قد يضاف إليه جميع الأمور على تأويل أنَّها كانت عما كان فيه وهو الثاني الذي كان الثالث عن زهوّه أو ظنّه أنَّه لا خالق له.

قالوا: وهذا الأعظم من الاثنين الموجودين بعد السابق الأزلي يجب عليه عبادة الذي خلقه وكان قبله الذي لا اسم له ولا صفة، قالوا: وهذا الإله العظيم يقال له السابق هو جوهر بسيط غير مركب ولا متجسم ولا صورة له ولا هيئة، قالوا: وهو العقل القابض الذي يشير إليه ويعظمه الفلاسفة، وزعموا أنَّه الإله التام بالقوَّة والفعل؛ لأنَّه فوق كل شيء ولا يخرج شيء عن قدرته.

قالوا: والإله الذي هو أعظم منه والذي كان فكرته وزهوه وعُجبَه، [132ظ] بنفسه، يقال له: التالي، وهو الذي تسميه الفلاسفة النفس، قالوا: وهذا الثاني قَدِرَ على ما قُدِّرَ عليه بقبوله ذلك عن السابق، والسابق قَدِرَ على ما قُدِّرَ عليه بقبوله ذلك عن الذي كان قبله الذي لا اسم له ولا صفة، قالوا: والسابق هو المراد بذكر «كن» في القرآن، والثاني هو المعنى المراد بذكر «القدر» الذي قال فيه: ﴿ إِنَّا كُلَّ شَيۡءٍ خَلَقۡنَـٰهُ بِقَدَرٍ ﴾[2] قالوا: والكل من المختلفين قد أثبتوا هذين الإلهين، فقال قوم: القضاء والقدر، وقالت الأوائل: العقل والنفس، وقال بعضهم: العقل الأوَّل والعقل الثاني، قالوا: وأقرب الأشياء من الأوَّل الجوهر الذي لا تركيب فيه ولا عرض وهو نور كله، وعداه [من][3] الأنوار منفعل من خالقه من حركة ولا زمان، قالوا: وهو العقل السابق، قالوا: والشاهد الإله العظيم، وتعظيم المتصورين الذي لا يشار بأنَّه شيء ولا صفة، أنشأ المركبات وأبدعها بوسائط من جوهره، وزعموا أنَّه يلي هذا الإله في المنزلة

1 فالآلهة عندهم ثلاثة: واحد لا اسم له، خلق إلها وسماه السابق أو كن، ثم هذا السابق زها بنفسه فتولد من زهوه إله آخر هو الثاني أو قدر، فاستدل بخلقه للثاني انه مخلوق للذي لا اسم له، لكن المؤلف هنا استخدم لفظ الاله الثاني بدل السابق والتالي بدل الثاني.

2 سورة القمر: ٥٤/ ٤٩.

3 أضفته ليستقيم المعنى.

والتعظيم الثاني الذي هو النفس الناطقة، وهو جوهرٌ عالم بذاته، لا يحتاج إلى الآلات والمُتوسِّطات، ويصعب عن المجاذبات والانقسامات، وهو –زعموا– الذي لما خلق الإله الأعظم بوسائط جوهرِه عظّمه الإله الثاني وأخذ يدأب في شكره [133و] ويجتهد أن يبلغ منزلته، وأخذ في تركيب الجواهر وتصويرها وتَدبُّرِها ليتم مراد السابق فيما أراده ويبلغ رضاه، قالوا: فإذا بلغ رضاه بلغ منزلته؛ لأنَّ كل شيء –زعموا– إذا تغذى بغذاء يلحق بأصله كالنطفة التي تتغذى بغذاء صاحبها تلحق بمنزلته، قالوا: فمن قَبِل عن الحجج صفاء من دون الكدورة يبلغ منازلهم، ومن صفا من الحجج خرج عن الكدورة فصار من الأئمة، ومن صفا من الأئمة صار سوسا، ومن صفا من السوس صار نبيا ناطقا، ومن صفا من النطقاء صار تاليا، ومن صفا من منزلة النفس صار عقلا قابضا وإلها سابقا. وكل ما خلص لحق من قصرت منزلته من منزلة الذي فوقه صار بمنزلته، وقام مقامه.

قالوا: فمن قبل عن الرسول ما علمه من التوحيد وأصول العالم العلوي والسفلي وما يقوم به الرسل وأحوالهم وأدوارهم وسرهم ورأى ذلك واجبا عليه لهم صارت نفسه بذلك كالنفس الكلي في مغذيها. وبسطوا القول في هذا بسطا لعلنا نذكره من بعد، فكل عاميّ وسافل متخلف جاهل مغرور يدخل في مذهبهم ويندرج في علومهم ينتهي به الأمر عندهم إلى أن يصير نبيا ناطقا ثم تاليا ثم إلها ربا سابقا، وإن عقلا يقبل هذا الجلف سخيف.

قالوا: ويلي هذا التالي في التشبّه بالسابق النفس الحِسِّيَّة وهو جوهر متحرك بالست حركات [133ظ]، درَّاك سميع بصير من قبل الآلات، حساس بالمحسوسات بغير الآلات. وبعده النفس النامية، وهو جوهر دراك وحي كالدليل لما هو محسوس لما يجانسه ويضادّه، فإذا اجتمع مُنبثه ومتفرقه صار ظاهرا للمشاهدين، وبعده الروح له إنسان الظاهر بعد أن كان مستهلكا في صور العالم والمركبات والعناصر، وبعد ذلك الطبائع وهو شكل المادة وبعده الهيولا، وهو جوهر سبق إلى كل فضيلة جوهرية، وبعده الجسم الطويل العريض العميق، قالوا: فهذه سبعة أشياء كل واحد منها إنَّما يصحّ وجوده بعد ما يتقدّمه في الرتبة.

ومن قولهم: إنّ المُتولد من كل إله يستحق بعض الألوهية وتجتمع جميعا الأوَّل والسابق، وكل واحد كان عن أول قبله فإنَّه ينتقص عن رتبته، وهم سبعة وكل واحد منهم يجتهد في بلوغ ما يرضي الذي قبله إلى أن ينتهي ويبلغ إلى منزلته، ثم قالوا: إنّ السابق أبدع من جوهره بسائط ولها الثاني فكان

منها جميع أجسام السموات والأرض، وأنَّه رتّب ذلك ثانيه يدلّ عليه وعلى السابق وما قبله، وأنّ معرفة ذلك هو العلم المدرَك من النبوة الذي مَن اصابه وحصل [عليه][1] نجا، وهو علم باطن الأمور ومن أخطأه وذهب عنه هلك وضل وغوى وطال عذابه في مشابكة الأجسام وذوق الآلام وتقلبه في المكاره، فإنَّه إذا لم يعلم هذا العلم لم يصفُ وإذا لم يصفُ [134و] لم يصر نبيا ولا تاليا ولا سابقا، وهي أبدا من العذاب ومخارجه الأدوات ومشابك العالم الأجرام المُركَّبة، غيرَ متخلّص منه.

وقالوا: إنه لا يحلّ لأحد أن يدعوا إلى دينهم إلَّا بعد علم هذين الأصلين. وقال بعض هؤلاء: إنّ الأوَّل الذي كان عنه السابق فكّر أيضًا فكرة رديئة فحدث منها شخص ضالّ منفعل، منه الشرور، وقال قوم منهم: بل ذلك إنَّما عَرَضَ من فكرة السابق.

وقالوا: ومعنى النبي الناطق والإمام وحجته في العالم السفلي مقام السابق والتالي من العالم العلوي، وأنَّه كما لا يقوم الجسد الظاهر في تمامه إلَّا بروح ولا يتم نبي وحده حتى ينضاف إليه آخر فكذلك لا يتم تدبير في علو ولا سفل إلَّا باثنين أحدهما ألطف من الآخر، وحال عملهما، ولذلك ما صار السابق منشئا للأعيان والثاني بفعل تركيبها وتصوير الأجسام.

[هذا ذكر عهد ما يستدلون به على تصحيح قولهم هذا على طريقة الفلاسفة]

قالوا: ويدلّ على ما قلناه من أمر العالمين عُلوِيِّه وسُفليّه: أنّ كل شيء وجدناه وشاهدناه كثيفا كان أو لطيفا لا يتم كونه ويصحّ وجوده إلَّا بمعنى به زواجه، ولا بدّ أن يكون ذلك شيء يرى أو شيء لا يرى و شيء ظاهر أو شيء خفي، قالوا: ووجدنا كل عين نامية لم تقم بنفسها ولا بدّ لها من مقيم يقيمها، فعلمنا بذلك بأنّ ماسكها لايرى، والأعيان ظاهرة تُرى، فثبت بذلك فضل الماسك على المسوك.

قالوا: فكل موجود تحت الحس ينتهي إلى عِلَّة ومحال [134ظ] وجود قائم لا عِلَّة له، قالوا: والطريق إلى العِلَّة ومعرفتها هو المعلول المؤدي إليها، ولما كان الشيء لا يفارق علّته وكانت عِلَّة الأشياء قديمة وجب أيضًا أن يكون المعلول أزليا قديما، قالوا: فثبت بذلك أن للعالم عِلَّة لم تزل، لولاها لم يكن

1 أضفته ليستقيم المعنى.

العالم، قالوا: وتلك العِلَّة هي التي لا اسم لها ولا صفة لأنَّ الأسماء المشاركة فيها دخول المسميات والموصوفات تحت جنس وأنواع وحد وحقيقة، ولما فارق المعلول علّته في الرتبة خرج عن حكمها في الحد وخرج بذلك عن حكمها في الاسم والصفة.

وهذا جهل منهم ومناقضة ظاهرة لأنَّهم قد أشركوا بين العِلَّة والمعلول في الوجود، والعِلَّة عندهم فاعلة والمعلول مفعول وهم مع ذلك مشتركان في الوجود وغير مفترقي الحكم فيهما.

وهذا نقض ظاهر وقد كان يجب أن يفرّقوا بين العِلَّة والمعلول والصانع والمصنوع في الوجود، ولأنَّ من حق الفاعل أن يكون متقدما على المفعول، والعِلَّة الموجبة لذات غيرها أن تكون سابقة لما يتولد عنها ويكون منها، إن كان القول بالعِلَّة والمعلول والسبب صحيحا، والإشراك في الأسماء والصفات لا يوجب تشابهاً وتجنيساً، ولا نرفع بيان ما دخل تحت الاسم وإفراق معانيه، واستواء الشيئين في الوجود مانع من أن يكون أحدهما فاعلا والآخر مفعولا، وإذا لم يجز أن تكون العِلَّة الموجبة للمعلول معدومة فهي لا شك موجودة، كما أنّ معلولها موجود [135و] فإذا لم يجد افتراقهما في الوجود مع أنّ أحدهما عِلَّة والآخر معلولا كان بأن لا يوجب افتراقهما بحسب الاسم والصفة، وكذلك إذا لم يوجب ذلك افتراقهما في القدم والأزلية كان أولى أن لا يوجب افتراقهما في الاسم والصفة، وقد بيَّنَّا في غير كتاب استحالة حدوث العالم عن عِلَّة قديمة.

قالوا: والعِلَّة عِلَّة لعلم قابض على كل شيء عال عليه، منه ينشر أنواره، قالوا: ولا حيّ -فيما شاهدناه- ولا مركب الا من كثيف وروح خفية، ولا مركب إلَّا على ضربين: إما مركب على جور في تركيبه وزوال تعديل، فذلك ما تجب حياته، بخلاف ما تجب حياة من صحّ تركيبه واستقام واستوى تعديله، قالوا: وقد وجدنا أجساما لا حياة لها مؤتلفة عن طبائع أربعة، ووجدناها متى تركبت تركيبا ما -وإن لم يبلغ أن يصير ويكون في تعديل الحي الحساس- حدث لها معنى فارقت به ما ليس له تركيبها، وصار حيا حياة ما وزيادة وهو النبات بأن تعدل تركيبه، لأنَّه لا جور فيه كالأول حدث له حياة فارق بها ما ليست له، وهو الحياة الحِسِّيَّة فإن تركب تركيبا معتدلا لا جور فيه حدثت له حياة نطقية يصير بها مدبرا متسلطا.

قالوا: وذلك أتم التركيب وأعدل النظام. قالوا: فوجب العلم بأن عالمَ العالمَ وأجزاءه المتفرق في نظامه متى اتصلت أجزاء العالم بعضها ببعض على تركيب ما، ظهر القابض فيها ظهورا، فكان لما ظهر

على تعديل من تركيب صفات وأحكام يخرج المركب بها [135ظ] عن نقص إلى تمام وتحصل له حياة يباين بها جميع أجزاء العالم وهي الحياة النطقية، فإن كان أيضًا على جور لم يبلغ به غاية الكمال لتقارب شوائب النقص فيه وتأثيرها في نقصه، فعلمنا أن دون العقل القابض أمر تولد عنه لا يبلغ رتبته وذاك هو الذي سميناه نفسا.

قالوا: ولا متولد من شيء إلَّا وهو من جنسه ومتى تغذى بغذائه صار مثله وبلغ منزلته ورتبته برفع شوائب النقص عنه بغذائه ممَّا يتغذى، ومتى فعل ذلك لحق بأصله واتصل بشكله وخرج عن حده ونقصه، قالوا: فالنفس والروح تدرك الأمور بالوسائط والاتصال بالأجسام، فإذا تغذت بالعلم فالعلم نفى عنها شوائب النقص وكدورته وما اتصلت به ممَّا يخالف جنسه جنسها فصارت لذلك عقلا قابضا.

قالوا: ولما كان الإنسان أتمّ أبنية العالم كان تعديله لذلك أتمّ تعديل فصار عاقلا حيا ناطقا، وكانت الحياة الحِسِّيَّة إنَّما تدركه بتوسط وآلة، والروح الناطقة تدرك الأمور بآلة وتوسط بغير آلة ولا توسط، وكانت بالعلم تخرج عن الغفلة وتلتقط على الأمور فتعرفها، وكان العلم هو هذا الغذاء المخرج عن شوائب النقص الذي لا نية بتوسطها، وكانت عند فراقه أقدر على علمها وأولى بلحوق شكلها، وكانت حينئذ تدرك الأمور بلا آلة ولا توسط فيكون عقلا قابضًا لا شائب فيه ولا قرار، وكان منزلته في العالم بمنزلة الشُعاع القابض واتصاله بالأشياء بحسب تيمنها لقبوله، [136و] قالوا: فقد صار ما شاهدنا من الأمور دلالة على أصول وعلل منها ما لا يشركه صفة ولا يلحقه اسم بخروجه عن معاني الابتداء، ومنها عقل قابض مدرك للأمور بالآلات[1] ولا واسطة، ومنها مدرك بوسائط وآلات، ومنها ما لا يصحّ له إلَّا بإدراك ولا معلولات، قالوا: فوجب أن تكون العِلَّة الأولى عِلَّة العقل القابض إذ كان به قوامه وعنه كان، لدخول العلل عليه، وكونه معلولا، ولا بدّ لكلّ معلول من علة، وصار العقل – زعموا– عِلَّة لما سميناه نفسا، وصارت النفس عِلَّة لتركيب الأشياء، وصار التركيب عِلَّة للحياة النامية، وتركيب النامي عِلَّة للحياة البهيمي البهيمية، والحياة الجسمية عِلَّة للتركيب الأتم الحاصل لدى الحياة الناطقة التي للإنسان الذي هو أتم الحيوان، وصار تركيب الإنسان وحياته عِلَّة لصحة ما استفادت، وصحة استفادته عِلَّة لقبوله عن المفيد ومجامعته للمفيد عِلَّة لفائدته، فلا فائدة إلَّا من اثنين.

1 لعل صوابها بلا آلة.

[أنواع الأجساد]

قالوا: والأجساد ضربان سفليَّة وعُلويَّة، فالسفليَّة كالأمهات وهي ساكنة، والأفلاك والنجوم عُلويَّة وهي متحركة، فالساكنة تقبل آثارها وبها يتم شأنها، كقبول الأنثى لتأثير الذكر فيها، قالوا: لأجل أنّ الأفلاك تحت الأرض كهي فوقها إذ كانت الأرض مركزها، فلما كانت الرطوبة في الأرض لاقتها حرارة الشمس فأثارتها فتولَّد منها بخار، فصعد الجو فتحرك فصار هواء فتحرك بالحرارة فصار ريحا [136ظ] فتجمع البخار المُفرّق في الهواء فصار غماما، فتولَّد من حركات الريح حرارة من هذه القوى فتولَّد منه القطر وتولّد منه من اصطدام العالم الحيوان.

قالوا: ولما كان جميع حيوان العالم السفلي متكوّنا بالطبائع وتحريك الأفلاك وكان الإنسان عالمًا صغيرا هو أتم تركيبات العالم التي تبحث عن أصوله، اجتمع له من جميع أجزاء العالم الكبير فلا جزء من أجزاء العالم الكبير إلَّا وفيه مثله؛ لأنَّ فيه ظاهرا هو جسمه وباطنا هو روحه، وأربع طبائع هي اصطفافته ورأسه كالفلك المحيط به، وفيه نيران كنجوم فلكه وفيه عقله وحياته، على معنى الإله المدبر له، وفيه بدنه كالأرض وفيه ثِياب وشعره كالشجر والنبات في الأرض، وفيه عظامه كالحجارة والجبال، وفيه ظهره كالبَر من الأرض، وبطنه كالبحر من الأرض، وفي بطنه ألوان مختلفة من المياه، والحيوان والعظام كأنواع ما في البحر من جميع ذلك، وفي بدنه الدواب المتولِّدة من بدنه كالدواب المتولِّدة في الأرض، وتدوير رأسه كتدوير الفلك، وغذاؤه من أنواع العالم، وقوام كثير من العالم بتدبيره، وإن كان هو مُدبَّر كقوام كبير العالم بالأفلاك والنجوم والاصطفاف وإن كانت مدبَّرة، وإليه ينتهي غاية كل ما دونه كما ينتهي غاية الإنسان إلى ما فوقه، فكان لذلك العلم الأكبر في تمامه وقوامه وتركيبه ونظامه، وكان تركيبه من تركيب العالم الأكبر وعنه تولد وكمل، فلا بد أن يكون تصوّره [137و] كان بعد تصوّر سائر المتصوّرات من العالم، فصار لذلك عند تأمّله بعض بأنَّه مجموع متفرقات أجزاء العالم، والعالم متفرّق مجتمِعِ أجزاء الإنسان، فلا شيء لو تفرق كان العالم الأكبر إلَّا هو، ولا شيء لو اجتمع العالم الأكبر كان يكون إنسانا إلَّا وهو لذلك العيان فالمعول عليه أنَّه عالم أكبر بالقوَّة وعالم بالفعل أصغر والعالم الأكبر عالم بالفعل إنسان بالقوَّة.

قالوا: والنبات تولّد من امتزاجات العالم الضعيف، والبهائم تولد من امتزاج له أقوى من الأوَّل وأعدل، قالوا: وإذا كان الإنسان متولدا عن العالم وعن تركيبه وبه تم وكمل، إلَّا أنَّه نزل على

العالم الأكبر عند نظامه وصحة تركيبه أن صار حيا ناطقا، دلّ ذلك على أن حياته حصلت له بهذا التركيب الذي لولاه لم تكن له حياة.

قالوا: وقد صحّ حكمة الحكيم الأوَّل في قوله: إنّ آخر العمل أول التفكير وأول التفكير آخر العمل، فلما كان الإنسان آخر عمل العالم صحّ أنَّه أول تفكير الصانع.

قالوا: ولما كان الإنسان ضربين ضرب اتحد بالعلم ولابسه وضرب لم يتناهى به، كان المتحد به أشرف وأكمل وأشد اتحادا بالعقل المحيط بالعالم، وكان قبول الإنسان لذلك يكون بضروب:

فمنه ما يكون بالصفاء فيتصل بالنفس أيضًا كرؤية المنام فتقبل عنها علما غير متصور بصورة، فإذا قدره في نفسه صارت له صورة خفية، فإذا ركبه بقوله وعبّر عنه بلسانه جعله جسدانيا، قالوا: فهذه حال النبي الناطق فيما عمله [137ظ] وخبر عنه وبان به من غيره، قالوا: ولا يظهر ذلك عليه إلَّا بعلم وعمل، إذ العمل تدبير وضع شريعة على إصلاح أمر دنياه وقوام العيش بين الخلق، وأما العلم فبعلم الآخرة والترقي في درجات العلم والصفات بجزئيات البعض لتلحق بالعلويات، وقد يدخل في العلم بتدبير شرائعه وأبنيتها وتركيبها أدلّةً على علوم العلويات. قالوا: فهذه منزلة الناطق فيما ألقاه إليه التالي الذي يسمّونه النفس، ولا معنى عند الباطنيَّة للنبوّة يزيد على هذا.

قالوا: والقبول الثاني قبول ما يلقيه الناطق إلى غيره ممّن تهيّأ لقبول ذلك عنه لصفائه، وهو ثالث المقابلين المستعدين وهو سوس الناطق، ورُبَّما خدعوا من يدعونه وألبسوه ممن يخافون سماع قولهم، فيقولون: الناطق بمنزلة محمد صلى الله عليه، والسوس بمنزلة علي رضوان الله عليه، ولذلك صار علي ثلاثة أحرف لأنَّه ثالث، وكان يجب على قولهم هذا أن يكون اسم كل سوس لناطق ثلاثة أحرف، وهم قد قالوا ونصوا على أن شمعون الصفا سوس المسيح، وهو خمسة أحرف، ويجب لذلك أن يكون كاملا عن أربعة ويكون خامس المستعدين، ولكن أين من يتأمّل هذا من مناقضاتهم، وليس يدخل في دعوتهم إلَّا ضعيف وغر مخدوع، لا ارتياض له بشيء من العلم، فإن ناقضهم بذلك مناقض من الراغبين عن كفرهم قالوا له: إنَّما صار اسم شمعون خمسة أحرف لأنَّه سوس الخامس من النطقاء، وهذا يوجب أن يكون اسم سوس محمد ستة أحرف لأنَّه [138و] سوس سادس النطقاء وعلي ثلاثة أحرف، ويجب أن يكون سوس آدم على حرف واحد لأنَّه سوس أول الناس، وهذا من كلامهم يدلّ على حيرة الجهال المخدوعين منهم، وعلى إلحاد المتنبه منهم وتلاعبه بالدين، وذلك دلالة ظاهرة على قولهم.

قالوا: ومعنى قبول السوس ما يلقي إليه الناطق ممَّا وقفه عليه من علم معاني شريعته وبكيفية ترتيبها؛ دلالة على معاني العلوم التي بإدراكها يحصل للصفاء ويلحق بدرجات العلم، وهم يريدون بذلك أنَّه يتوصّل بعلم ذلك إلى إدراك علم العالم العلوي وما فوق ذلك، يصفوا كصفاء النفس ويصير إلى شرفها ثم إلى شرف العقل فيصير عند ذلك إلها وعقلا قابضا.

قالوا: ومن الناس من تأخر عن هذا القبول، فمنهم من قبل عن الاثنين بالعبادة باللسان وهم حجج الأُسُس، ومنهم من سمع ذلك منهم فلم يقبله ومنهم من ذهب عن علمه فصار كالبهيمة لا يسمع إلَّا دعاء ونداء، قالوا: ولهذا أجهل الناس حقائق تركيب الأفلاك والأجسام ونبأ الأنبياء بشرائعهم دلائل على حقائق ذلك وإفادة له وتنبيها عليه.

قالوا: ولما كان الإنسان كما قلنا أول فكرة الصانع كان كتدبير الأفلاك قد عمل في الهواء والأرض والنار والماء، وكان لا بدّ له ممن يدبّره، وكانت موادّ العلم لا تظهر إلَّا بمعلّم ومفيد، وكان المعلم والمتعلم زوجا والعالم مفيد والمتعلم قابل عنه، والإنسان وإن علم وكانت نفسه مزدوجةً فإنَّه لا يتم كمال العلم إلَّا بأن يزدوج بمثله فيبني أحوال العالم بذلك.

قالوا: والواجب [138ظ] أن يسمي المزدوجان أساس العالم، والأساسان هما المتعلم والعالم لأنَّهما الجامعان له المتحدان بآثار العلوي التي بها قوام السفلي الجسماني فوجب أن يكون آخر عمل ما قبلهما، وأن يكونا مكوّنا كما قلنا أول فكرة السابق الأول.

قالوا: وكل زوج من جنس متى اتصل لهما غذاؤهما لم يفيدا إلَّا عند فناء الأمهات بل ينموا ويزيد أمورا تتولد عنهم قالوا: فالعالم الجسماني مجموع في روح واحد عالم صافي مصطفى من الخالق ورسول منه ومتعلم من الرسول على سبيل نجاة أخذ عنه على الطافة، قالوا: وهذا هو معنى قول الله تعالى: ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ ﴾[1] وقوله: ﴿ هل يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥۚ يَوْمَ يَأْتِى تَأْوِيلُهُۥ ﴾[2] ولهذا قال الصادق: «الناس ثلاثة: عالم رباني، ومتعلم على سبيل النجاة، وهمج رعاع اتباع كل ناعق»[3].

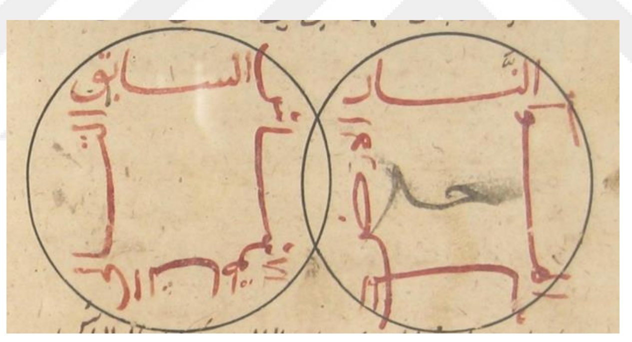
1 سورة آل عمران: ٣/ ٧.

2 سورة الأعراف: ٧/ ٥٣.

3 الأمالي لمفيد، ص: 247؛ بحار الأنوار للمجلسي، 1/ 177؛ وفي الكافي للكليني، 1/ 34: "الناس ثلاثة عالم ومتعلم وغثاء".

قالوا: ولما كان كل مركب فهو زوج أحدهما أعلى من الآخر كان المبتدىء أعلى من الذي يقابله وباجتماع المفيد والمستفيد يَنتظم العالم الأعلى، وبمثل ذلك ينتظم العالم الأسفل وكما أن السماء تفيد الأرض فيظهر منها سائر النبات، فكذلك متى قبل المتعلم من العالم ظهر له أنواع الحكم والعلوم والشرح والبيان.

قالوا: ولما كان الخلق لا يخلو من شيئين مرئي وغير مرئي وجب أن لا يخلو من روحين أحدهما يُرى والآخر لا يرى وكل زوج منهما أصلان فصار الجميع أربعة، قالوا: ولذلك صارت الطبائع أربع منها فاعلتان ومنها قابلتان، تولد عن الأربعة أربعة أرض وماء وهواء ونار فالفاعلتان من ذلك البرودة والحرارة [139و] والفاعلتان مُؤثِّرتان فكان من الأربعة لطيفان وكثيفان، فاللطيفان بمنزلة أصل العالم، والكثيفان بمنزلة الفروع، قالوا: وكان اتصال الأربع الطبائع بالمشاكلة لا بالمخالفة يرجع أحدهما إلى أولها، وكان كذلك حال الأربعة في العالم وتدبيره على هذا المثال والصورة:



وهذه صفة الأصول الأربعة، وهذا الذي حكيناه وحكاه الناس عنهم، وكتبهم مملوءة به حقيقة، قولهم الذي يفخرون به ويدعون إليه ويدعون أنَّه علم التوحيد والنبوة الإلهي المكنون، ورُبَّما صار كثير منهم إلى تعطيل الصانع ونفى عِلَّة العالم والقول بالدهر وأن العالم لم يزل على ما نجده عليه اليوم في تمامه وتركيبه وقبول أجسامه للصورة والتركيب وجميع الأعراض، والحوادث لا أول لها، ولم يزل شيئ[1] قبل شيء لا إلى نهاية وقد حَكى ذلك عن كثير منهم حاكون.

وحُكي أنّ منهم من يقول: إنّ [139ظ] العالم مكوّن ولا يقال إنه كونه الذي تكون عنه، وإنّ منهم من قال: إنّ العالم مخلوق ومعلول، قالوا: ونريد بذلك أنّ له علّة تكوّن عنها، وقال بعضهم: بل أقول جميع العالم بما يكون فيه ومنه، وكان المعروف منهم يأتي بكيس يحكى عنهم على ما ذكر أنَّهم

1 في الأصل «شيئا» لعل الصواب ما أثبته.

يقولون: إنّ العالم ممسَك ولا أقول ولا يقول القوم: إنه مخلوق، ومن الباطنيَّة من يقول: إنّ العقل الأوَّل لما نظر إلى ما به صورته فتولَّد من نظره إلى الأوَّل الحركة وتولّد من نظره إلى ذاته السكون، وتولّد من الحركة الحرارة، ومن السكون البرودة، وتولد من الحرارة اليبوسة وتولد من البرودة الرطوبة، فتمت الطبائع أربع.

قالوا: وقد كان تولّد من نظره إلى ذات الهيولا القولي فصارت الطبائع على أربع، فتولَّدت الأفلاك السبعة والبروج الاثني عشر، ثم تركّبت الأمهات ثم الناميات ثم الحيوان، وآخره صورة الإنسان، وأعدل التركيب هو الموجود منها، فأمَّا أن يكون من ذلك فاعل على غير هذا فمحال.

ومن أهل الدهر من قال: لا إله للعالم ولا مدبّر له، والأغلب أنّ هذا قول أكثر الباطنيَّة وإليه يدعون، وأن يثبتوا الناس بذكر عِلَّة ومعلول وأول وثاني وناطق وأساس وخالق ومخلوق واللوح والقلم وكن وقدر وأمثال ذلك من العبارات والرموز فالحاذق البالغ إلى منتهى علومهم هذا دينه من مثبتي العالم وعلته، وثانيها وثالثها وقِدم الجواهر وحدوث تركيبها [140و] وصورها، أو هي عِلَّة وصانع أصلا، ومن لم يبلغ هذه الدرجة منهم فهو عندهم من حشوهم وعامتهم وممن لا يتجاوز قدر ما بلغوه إليه من المنزلة، فإن وجدوه منجذبا إلى نهاية ما يدعون إليه ممَّا حكيناه عنهم صوّبوا رأيه في ذلك وصَغّروا في نفسه أمر التوحيد والنبوة والشرائع والدين، وإن كان ممن يستوحش من ذلك لعاميته وجفاء طبعه وغلبة الكدورة والنقص عليه اقتصروا به على ما بلغ ولم يُجاوزوا به إلى ما فوقه ومنعوا واكتفوا منه بذلك، فإنَّه بقدر ما يبلغ إليه مفارق الملَّة والشرع ويصير منهم ومن أعوانهم متصلا ومستجيبا ومؤمنا محرما، وقد يستأكلون ماله ويلزمونه صلاة الخمسين ويصرفونه في مصالحهم، ويكون كالعبد لهم، وألفاظهم في مبتدئ العالم ونشوئه وتمامه وتركيبه وعلته، والنفس والعقل القابض والجسميات والروحانيات تختلف.

قالوا: وجميعها ومحصوله وحقيقته مع تباين العبارة عنه وتفاوتها تارة وتقاربها أخرى هو ما حكيناه عنهم، قال ابن رزام[1] وغيره ممن حصل مذاهبهم وشغل نفسه بالبحث عنها: بعض علومهم غايتها نحو ما قلناه، وهو موجود في كتبهم وكل رموزهم وإشاراتهم إنَّما هي رموز على هذه المعاني

1 له كتاب محقق: الرد على الاسماعيلية القرامطة وشرح مذاهبهم في الصد عن شرائع الرسل والدعاء الى افساد الممالك والدول والرد علىا سائر الملحدين، لم أقف على ترجمته.

والأمور، وقد ذكرنا في صدر هذا الكتاب تصريح صاحب «**البلاغ الأكبر والناموس الأعظم**» بالإلحاد والطعن على التوحيد والنبوة وحثه على [140ظ] خلع الدين وترك العمل بالشرائع وثلبه لجميع رسل الله صلوات الله عليهم، وتخصيصه نبيَّنا محمدا صلى الله عليه بأعظمه وأشنعه، وهذه المعاني والمذاهب الفلسفية التي ذكرناها عنهم مصرّح بها في كتبهم المعروفة التي منها: الكتاب المترجم «**بكتاب الدعوة الطاهرة**»، وكتاب «**الف ب ت ث**»، وكتاب يعرف «**بكتاب التقديس**»، وكتاب يعرف بكتاب «**تصاريف القدرة**»، وكتاب مترجم بكتاب «**خبر بيت المقدس**»، وكتاب يعرف بكتاب «**البعث والنشور**»، وكتاب ملقب «**بكتاب التخويف**»، وكتاب يلقب «**بكتاب التصريف**»، وكتاب يعرف بكتاب «**الشطرنج**»، وكتاب عيسى بن موسى يعرف بكتاب «**المعاد والثواب والعقاب**»، وكتاب له أيضًا يعرف «**بالسكينة الخالصة**»، وكتاب له يعرف «**بماء الذهب**»، وكتاب «**عين الشمس**»، وكتاب «**المعادن**»، وكتاب «**تفصيل سفر الأسرار**»، وكتاب «**الجامع في علم التوحيد**»، وكتاب «**التنبيه على التاج وأسبابه**»، وكتاب «**تأويلات أراء الفلاسفة**»، وكتاب شرح أنواع الراجمة مترجم «**بكتاب الراجم**»، وكتاب «**الزينة السماوية**»، وكتاب «**المحصول**»، وكتاب «**المعادن**»، وكتاب «**البرهان الباطني**»، وكتاب «**أسماء الرب**»، وكتاب «**تأويلات في القرآن**»، فهذه كتب لهم معروفة وقد قرأنا بعضها، ومدار جميع ما قرأناه منها وما لم نقرأه ممَّا قد شهر لهذه الرموز والإشارات [141و] إلى ما ذكرناه عنهم من الدعاء إلى ترك التوحيد والنبوة والعمل بالشرائع الظاهرة والتمسك بعلم الباطن في بدو العالم بالأول والثاني، ومعرفة أسباب التصوير والتركيب والبسائط والعقل القابض والنفس والثاني والناطق والأساس، وما يذكرونه بعد ذلك رموز على هذه الأمور التي وصفناها، فليتحقّق كل مسلم أن معنى دينهم وآخر دعوتهم هو ما حكيناه.

وهذا باب ذكر النقض والاعتراضات على مذاهبهم

فأمَّا ما يدلّ على فساد قولهم أنَّهم لم يجدوا شيئا كثيفا كان أو خفيفا لطيفا إلَّا وهو لا يصح وجوده إلَّا بمعنى تزاوجه، ولا بدّ أن يكون ذلك المعنى إما أن يُرى أو لا يرى إلى آخر هذا الفصل، فهو أنّ ما ادعوه ممَّا لا يدخل تحت درك بالحواس والمشاهدات، وإن كان واجبا ومعلوما فإنَّما يجب أن يعلم بطريق

التأمّل والاعتبار، لأنَّ الذي يدرك الحواس ويُعلم باضطرار لا يختلف العقلاء في العلم به، وفيما قالوه أعظم الخلاف، ولا [...][1] حاجة الكائن إلى فاعل يفعله وممسك يمسكه وعِلَّة يعلل به، وكذلك فإنَّ حدوث المُحدث غير معلوم بالضرورة ودرك الحاسة، وإنَّما يعلم بدقيق التأمل والتدبُّر، ثم يعلم أن محدثا أحدثه وممسكا يمسكه [141ظ] وعلّةً تحدث عنه بنظر ثان بعد العلم بأنَّه محدث، فدعواهم أن العلم بأنَّه لا كائن تجده إلَّا ولا يصحّ إلَّا بمعنى تزاوجه بطريق الرؤية والمشاهدة، من أدل الأمور على جهلهم بطريق العلوم والمشاهدة لما شاهده إنَّما يشاهد وجوده وكونه فقط وأخصَّ صفته التي لا وصف له أخص منها، وليس يدرك إلَّا على هذين الوصفين فقط، ومن المتكلمين من يقول: إن الشيء لا يشاهد شيئا موجودا، وإنَّما يشاهَد جسما وجوهرا وسوادا، ومع ذلك فقد قام واضح الأدلّة على حاجة كل مُحدَث إلى محدِث وفاعل له، لولاه لم يكن حادثا ولا موجودا، وإنَّما هو معلوم بالدليل لا بالمشاهدة والضرورة، فأمَّا أن يشاهد محدِثا وممسكا لغيره ومزاوجا فإنَّه باطل باتفاق أهل النظر، فيسقط ما قالوه.

وأما قولهم: إنّ كل عين قائمة لم تقم إلَّا بمقيم أقامها، فثبت بذلك فضل الماسك على الممسوك فإنَّه خطأ على الإطلاق؛ لأنَّ الحادث إنَّما يحتاج إلى مقيم ومحدِث ماسك له في حال حدوثه ولا يحتاج إلى ماسك في حال بقائه واستمرار الوجود؛ لأنَّ حدوثه لذلك لا بفعل فاعل ولا عن علّة، وإن عنوا بالماسك الغير القائم شيئا غير الفاعل لها فليذكروا ذلك لنكلمهم على معناه، على أنَّه لو سلم أن جميع الأعيان الحادثة تحتاج إلى ممسك لها في جميع أحوال وجودها وقيامها وإلَّا عَدِمَت لم يجز أن يقال: إن الماسك أفضل من [142و] المسوك؛ لأنَّ لفظة «أفضل» من ألفاظ المبالغة التي تقتضي المشاركة في الصفة وحصول مزيَّة له أفضل بعد التساوي، ولا يستعمل ذلك إلَّا في المماثل والمتجانس من الأشياء أو المتقاربة في الصفات، وصانع العالم جلّ ذِكره بائن من جميع الحوادث وخارج عن أجناسها، فلم يجز أن يوصف بأنَّه أفضل من صنعه.

فأمَّا قولهم: إنّ كل موجود تحت الحس ينتهي إلى علةٍ ولا يوجد قائم إلَّا بعلة، والطريق إلى العِلَّة ومعرفتها هو المعلول المؤدي إليها، فإنَّه أيضًا قول باطل وخطأ فاحش؛ لأنَّ الأمصار والدواب من حيث هي أعيان وذوات غير محتاجة إلى عِلَّة تكون عنها؛ لأنَّه لو كان ذلك كذلك لكانت العِلَّة محتاجة إلى عِلَّة تكون عنها؛ لأنَّ العِلَّة غير قائمة، فهي لذلك مشاركة لمعلولها فيما له احتياج إلى علة، وهذا يوجب

1 العبارة غير واضحة.

حاجة[1] كل عِلَّة إلى عِلَّة أبدًا إلى غير غاية، وأن يكون ما يقولون إنه عِلَّة العلل والصانع الأوَّل الذي لا اسم له ولا صفة والذي يسمونه العقل الأوَّل محتاجا[2] إلى عِلَّة يكون عنها وعلته إلى علة، وفي اتفاقهم على فساد ذلك والعلم ببطلانه دليل على سقوط ما قالوه، وإنَّما يقول بعض المتكلمين: إن أحوال الموصوف وهي كون الحي حيا والعالم القادر عالما قادرا وأمثال ذلك هي المعلولة بالعلل التي هى العلم والقدرة والحياة، وأن هذه الأحوال ليست بأعيان قائمة وذوات منفصلة، ولا توصف بعدم ولا وجود ولا نفي [142ظ] ولا إثبات، ولو كانت أعيانا قائمة لاستحالت حاجتها إلى علة، فقد بطل على هذا القول حاجة الأعيان إلى علة، وإذا لم يقل المتكلم بالأحوال فما تثبت في العالم عِلَّة ولا معلول، وقد بسطنا هذا الكلام وبيَّنَّاه في كتاب: «**ما يعلل ومالا يعلل**» بما يُغني عن الإطالة به. ومن الناس من يصف الأسباب المؤثرة في وجوب حدوث ما يتولد عنها معها أو بعدها عِلَّة للمسبّب، ومعنى أنَّه مولّد فيقولون: عِلَّة ذهاب الحجر دفعه، وعِلَّة ألم الحي ضربه، وأمثال ذلك. وهذا الأصل عندنا باطل؛ لفساد القول بالتولد في أفعال الله سبحانه، وأفعال خلقه، وقد بسطنا القول في ذلك في «**نقض نقض اللمع**» بما يغني عن [تكراره][3]، ومحقِّقوا[4] المعتزلةُ يحيلون كون المولِّد عِلَّة للمولَّد؛ لأنَّ العِلَّة موجبة لمعلولها، وقد يصحّ وجود السبب المولد مع الموانع من توليده فيكون موجودا ثابتا مع عدم المسبب، وعِلَّة الحكم لا يجوز وجودها مع انتفائه؛ لأنَّ ذلك ينقض كونها موجبة، ومنهم من يمنع أن يكون فاعل الفعل علةً لفعله، لأجل أن من حق العِلَّة أن يتغير بها صفة المعلول وحاله عما كان عليه، ولذلك سمي المرض عِلَّة لمّا غيّر المريض عن حال الصحة إلى السقم، وقد ثبت عندهم أن الفاعل قديما كان أو محدثا قد يفعل في غيره فلا تتغير ذاته بما يوجد من أفعاله لغيره، فلم يجز لذلك أن يكون الفاعل عِلَّة للفعل أيضا، ويدلّ على ذلك أيضًا أن ذات القديم [143و] الصانع لا يتغير بها شيء من أفعاله جوهرا كان أو عرضا؛ لأنَّه لا يوجد سبحانه في شيء من أفعاله ولا يحلّها فيكون لذلك مُغيّرا أحكامها، فيجب لهذا أن [لا] يكون الفاعل علةً لفعله ولا الفعل عِلَّة لوجود الفاعل ولا بحالٍ وصفةٍ محدّد لذاته عند وجود فعله، فيكون

---

1 في الأصل «حالة» لعل الصواب ما أثبته.

2 في الأصل «محتاجا» لعل الصواب ما أثبته.

3 في الأصل: مقابله وهي غير واضحة، ولعل المثبت أصوب .

4 في الأصل «محققوا» لعل الصواب ما أثبته.

الفعل عِلَّة لأنَّه ليس للفاعل بكونه فاعلا حالا ولا صفة، وإن كان وجود الفعل عِلَّة لوجوب تسمية الفاعل له فاعلا في حكم اللغة وبطريق المواضعة، وهذا أيضًا يبيِّن بطلان ما قالوه.

وقد يقول بعض المتكلمين القائلين بالإرادة الموجبة: إنّ الإرادة عِلَّة لوجود المراد، وهذا أيضًا باطل؛ لأنَّها لو كانت عِلَّة له لوجب قيامها ولاستحال وجودها مع عدم مرادها، ولغير ذلك ممَّا قد أبطلنا به كونَ الإرادة موجبة في كتاب الإرادة من «النقض» وغيره، وقد اختلف الفلاسفة القائلون بأن القديم عِلَّة لوجود المحدث، فقال قائلون: إن معلوله قديم كما أن العِلَّة قديمة، وقال بعضهم: بل الحوادث متجددة الوجود وعلتها قديمة سابقة لها، فمن قال: إنهما معا لزمه أن لا تكون العِلَّة بكونها عِلَّة موجبة للمعلول، أو لا من كونها معلولة، وكون المعلول علته، وكيف يتصور في نفس عاقل كون ما لم يزل كائنا موجودا معلولا بعِلَّة موجبة! ولو أمكن ذلك أمكن أن يكون العقل الأوَّل عِلَّة العلل معلولا وجوده بعِلَّة موجبة[143ظ]، وإن كان لم يزل موجودا، وهذا جهل ممن بلغه.

فأمَّا قولهم: إنّ القديم عِلَّة للمحدث فإنَّه أيضًا من الخطأ الظاهر؛ لأنَّه لا وجه من قِبله يقتضي وجودُ القديم وجودَ المحدث ولا بعده، ولذلك صح وجود صانع العالم تعالى عند سائر الموحدين مع عدم العالم، وبقاؤه أبدا دائما سرمدا ولو لم يفعل شيئا من العالم، فلا وجه من ناحيته يعلم بوجوب تعلّق وجود القديم بوجود محدَث معه أو بعده، حتى يكون علّةً له، هذا ظاهر السقوط والبطلان.

فأمَّا قول من قال: إنّ المعلول والعِلَّة قديمان فقد بيَّنَّا فساده، على أنّ قولهم: إنّ المعلول هو العقل الذي يفيد بأنَّه محدث بفاعله والمحدث هو الموجود بعد عدم، والجمع بين القديم وبين فعل معلول موجود عن عدم وأنَّه مع ذلك قديم لم يزل نهاية الجهل والإحالة، فبطل ما قالوه من كل وجه، وسقط بذلك قولهم: ولما كان الشيء لا يفارق علته، وكانت عِلَّة الأشياء قديمة كان المعلول أزليا قديما، وقد بيَّنَّا أنّ الشيء لا يصحّ بحال أن يكون معلولا من حيث كان شيئا؛ لأنَّ ذلك يوجب حال كل عِلَّة إذا كانت شيئا إلى عِلَّة إلى غير غاية، وذلك محال، وقد بيَّنَّا في كتب أصول الديانات أنّ ما هو لم يزل موجودا يجب أن يكون الوجود واجبا له، وأن ذلك بعينه يوجب وجوده، فبطل ما قالوه.

ويقال [144و] لهم أيضا: إذا قلتم إنّ العالم معلول بعلته لأجل أنَّه لا يصحّ وجود العالم دون وجود علّته؛ لأنَّه لا يصحّ عندكم وجود علّته مع عدمه، كما لا يصحّ وجوده مع عدم علّته، فلم كان بأن يكون العالم معلولا بعِلَّة أولى من كون علّته معلولة به، وهذا يوجب كون الشيء عِلَّة لما هو عِلَّة له، وذلك نهاية الإحالة، فبطل ما قالوه.

فصل: [سبب كون الباري عِلَّة عند الباطنيَّة]

فإن قالوا: إنَّما وجب كون الباري عِلَّة للعالم لكونه أشرف منه. يقال لهم: أول ما في هذا استحالة كون الباري أشرف من العالم، إذا كان العالم لم يزل موجودا كما أن بارئه لم يزل موجودا، فلو قال لكم قائل: العالم الذي هو لم يزل موجودا أشرف من صانعه الذي هو لم يزل موجودا، لم يجدوا في ذلك فصلًا. وإنَّما شرف الصانع على المصنوع إذا كان متقدما على صنعته وكان الصنع محتاجا إليه والصانع غنِيًّا عنه في وجوده، فأمَّا إذا لم يصح وجود أحدهما دون الآخر، كانا مستويين في الرتبة والشرف، فبطل ما قلتم.

ويقال لهم: إنّ شرف الشيء على غيره لا يجب أن يكون عِلَّة للمشروف، ولذلك لم يجب أن يكون الجسم والجوهر علّتين لوجود أعراضهما، وإن كان أشرف منها.

فصل: [قولنا إن القديم يتقدم الحوادث بغير غاية]

وقد بيَّنَّا في غير هذا الكتاب أنّ من سبيل القديم الأزلي أن يتقدم الحوادث بغير غاية ولا نهاية، بل لو قدّر أوقاتا لكانت لا نهاية لها، فكيف يجوز [144ظ] مع ذلك أن يقال: إن المفعول المعلول يجب كونه مع علّته، وذلك يوجب قدمه ويحيل وصفه بالحدوث وحاجته في الوجود إلى موجد يوجده. لولا الجهل والحيرة.

فإن قالوا: أفليس نصب الجسم في ضوء الشمس والنار يوجب حدوث فيء له؟ والجسم عِلَّة ولم يفارقه المعلول، يقال: هذا من عظيم جهلكم أيضا، لأنَّ ذات الجسم ليس بعِلَّة لحدوث الظل والفيء، وإنَّما تصير عِلَّة له أن لو كان الفيء معلولا، لأنَّه لو أُلقيَ ولم يُنصَب لم يحدث ظلّ، فزال ما توهّمتم. وعلى أنّ الفيء ليس بمعنى على قول كثير من الناس، والعِلَّة عندكم لا تكون عِلَّة لما ليس

بمعنى حادث، فبطل ما قلتم. ولأنَّ الجسم لو كان عِلَّة لحدوث الفيء لم يجز أن يوجد إلَّا والفيء موجودا، وقد علمنا أننا لو نصبناه وأَضرَمنا النيران والمشاعل والمصابيح حوله ومن جميع جهاته لم يحدث له فيء، فقد جاز إذن وجود العِلَّة مع عدم المعلول، وهذا نقض قولكم: إن المعلول لا يفارق علّته، وكل هذا يبيّن فساد ما قالوه، وعلى أنَّه لو قال لهم قائل: إن عِلَّة حدوث الظل رفع الجسم إلى الضوء دون ذات الجسم، لكان ذلك أقرب، لأنَّ ذاته توجد في غير الضوء فلا تكون عِلَّة الفيء، ومتى رُفعَت إلى الضوء حدث عن رفعه الفيء، فالرفع لذلك أولى أن يكون عِلَّة من ذات الجسم، فزال ما قالوه.

فصل: [دعواهم أن المشاركة في الأسماء تقتضي تماثل المسميات]

فأمَّا قولهم: إنّ تلك العِلَّة لا اسم لها ولا صفة؛ لأنَّ [145و] المشاركة في الأسماء والصفات تقتضي اشتباه المسميات وتماثلها ودخولها تحت جنس أو نوع أو حدّ وحقيقة، ولما فارق المعلول علّته في الرتبة خرج عن حكمها في الحد، وخرج بخروجه عن حده عن حكم العِلَّة في الاسم والصفة، فإنَّه أيضًا قول ظاهر البطلان، لأنَّه مناقضة في اللفظ؛ لأنَّهم قد سمّوا العِلَّة علة، وسمّوه موجب المعلول، وسمّوه ممسكا له وفاعلا له، وهذا كلّه نقض ظاهر. ويقال لهم: لو كان يجب خروج الصانع عن حدّ المعلول وحكم خروجه عن استحقاق اسم وصفة فيجب أيضًا لذلك خروج العِلَّة عن صحّة العلم بها والذكر لها والإخبار عنها، وإلَّا لم تخرج على المعلول، فإن مرّوا على ذلك تجاهلوا، وإن أبوه أُلزِموا جواز وصف العِلَّة وتسميتها وإن خرجت عن حد المعلول، ولا جواب عن ذلك.

واعلموا وفقكم الله: أنّ الشيئين لا يوجب اشتباههما بدخولهما تحت اسم وصفة يسميان بهما، وإنَّما يجب دخولهما تحت النوع والجنس، متى كانت ذات كل واحد منهما سادّة مَسدّ ذات الآخر ونائبة منابها، ومعنى ذلك: أنَّه يستحقّ كل واحد منهما من الحكم والصفة ما يستحقّه الآخر، ويجوز عليه من ذلك ما يجوز على الآخر، ومتى لم يكونا كذلك لم يكونا مثلين، وإن اشتركا في كثير من الأسماء والصفات، ولذلك اشتركت الأجسام في تسمية جميعها أشياء وموجودات [145ظ] وإن لم تدخل بذلك تحت جنس ولا نوع جنس، وكذلك فإنَّ اللون والطعم مشتركان في كونهما في تسميتهما بأنَّهما لونان وعرضان محمولان في الجوهر، وإن لم يكونا مثلين، وكذلك السواد والبياض مشتركان في أنَّهما لونان غير أنَّهما مختلفان، ولم تجب تماثلهما بالاشتراك في هذه الأسماء والصفات، وقد تختلف الأسماء

والصفات على الشيء ولا تجب بذلك اختلافه، كقولنا في الذات الواحدة الحادثة: إنّها موجودة وحادثة وجسم ومركّب أو بسيط، ولا يجب لذلك كونه مختلف الذات، وكذلك فقد يجري على الأشياء المختلفة الحدود والمعاني أسماء متفقة، كالقول عين وبيضة وجارية، وإن كان ما يدخل تحت هذه الأسماء أشياء مختلفة، فإنَّ بيضة تجري على بيضة الحيوان وعلى الخُوذَة، والقول جارية تجري على السفينة والأمَّة، والقول عين تجري على ذات الشيء وعلى العين الناظرة والنابعة وعلى الذهب وعلى عين الركبة وعين الميزان وعين اللصوص، ولم يجب اتفاق هذه الأسماء في الحد والصفة لاتفاق أسمائها، فالأولى أن لا يجب اختلاف الأشياء باختلاف أسمائها، وكذلك فإنَّ القول لون وكون وعلم وقدرة وإرادة، أسماء تشتمل على أجناس مختلفة غير داخلة تحت جنس ولا نوع جنس مع اتفاق أسماء جميعها، فبطل ما قالوه.

فصل: [الرد على قولهم: إن الله معلوم ولا ليس بمعلوم]

وقال بعضهم: [146و] لا أقول: إنّ الله سبحانه معلوم ولا ليس بمعلوم، كما لا أقول: موجود ولا ليس بموجود، فيقال له: ما قلته باطل من وُجُوه، أقربها أنّك قد أثبته بهذا القول معلوما لأجل أنك إن كنت لا تعلم أنَّه معلوم ولا ليس بمعلوم فأنت قائل فيه ومتكلم عليه بغير علم منك، وذلك جهل وفساد، وإن كنت قد علمت أنّ الباري سبحانه لا معلوم ولا ليس بمعلوم فقد علمته غير موصوف بنفي الصفة وبإثباتها، وهذا علم به لا محالة واعتراف بأنَّه معلوم من وجه، ولا جواب عن ذلك.

ويقال لهم: إنّ نفي النفي كنفي الإثبات، فإذا اتفق على أنّ القائل إذا قال: إنه معلوم وليس بمعلوم وموجود وليس بموجود فلا بد من أن يكون مناقضا، وأن يكون أحد قوليه كذبا، إما النفي أو الإثبات، وكذلك إذا قال قائل: لا هو معلوم ولا ليس بمعلوم، وجب أن يكون كاذبا في نفي كونه معلوما، أو نفي كونه ليس بمعلوم، فبطل بذلك ما قلتم ويقال لهم إن جاز أن يكون لا معلوم ولا ليس بمعلوم فما أنكرتم أن يكون معلوما وليس بمعلوم وموجودا وليس بموجود، فإن قالوا: هذا لغو وتناقض من القول، قيل لهم مثل ذلك في قولهم: إنه لا معلوم ولا ليس بمعلوم، ويقال لهم: قد اتفق العقلاء على أنّ حقائق الأشياء لا يثبت لها من حيث الاسم؛ لأنَّه لو كان ذلك كذلك لوجب لو قلبت الأسماء وغيرت –وجعل [146ظ] كل اسم وضع عِلَّة لغير ما وضع له في الابتداء أو نقل إلى غير ذلك لغة ووضعا– أن تنقلب لذلك حقائق المسميات، ولو كان ذلك كذلك، لكانوا لو سموا القديم محدثا

والمحدث قديما، والجوهر عرضا والعرض جوهرا أن ينقلب لذلك القديم محدثا والمحدث قديما، والجوهر عرضا والعرض جوهرا، وهذا نوع آخر من الجهل لا يبلغه صاحب نظر، ولأنَّه أبطل اعتبار حقائق الأشياء ومعرفة تجانسها واختلافها باتفاق أسمائها وصفاتها أو باختلافها، وهذا واضح في إبطال ما ظنوه، وقد كان أبو العباس الناشي [1] -من المعتزلة- أقرب قريب من هذه الجهالة، فزعم أنّ كل شيئين جرى عليهما اسم واحد فلا بد أن يكون إنَّما جرى عليهما لاشتباه ذاتيهما أو لاشتباه ما احتملته ذاتاهما[2] من المعنى أو لمضاف أضيفا ومُيِّزا منه لولاه ما كانا كذلك، أو لأنَّه مجاز في أحدهما وحقيقة في الآخر، فزعم لذلك أن كل اسم جرى على الله سبحانه وعلى المحدث كعالِمٍ وعالِمٍ وحي وحي وقادر وقادر فإنَّه حقيقة في الله تعالى ومجاز في الآخر، فسئل عن وصف السواد والبياض بأنَّهما لونان في الأقسام وعن تسمية القديم والمحدث بأنَّهما فاعلان وصفة الخلافين والفرق بأنَّهما خلافان وغيران في الأقسام فلم يمكنه إدخال ذلك في أقسامه، فبطل ما أصّله. وقد شرحنا ذلك في غير هذا الكتاب.

وقد أشركت [147و] الباطنيَّة في هذا الباب، فقالوا: كما لا يجوز أن يقال: إنّ الأوَّل القديم موجود ولا ليس بموجود، فكذلك لا يجوز أن يقال: إنه مذكور ولا ليس بمذكور، ولأنَّه يصمد إليه بدعاء ولا رغبة. وقالوا مع ذلك: إنّ للعالم معلول يدلّ عليه وإنه علّة، ولا يجوز أن يدلّ الدليل على ما ليس بمعلوم ولا مذكور، فهذا كله تناقض ظاهر واختلاط بيِّنٌ يغني عن مناظرة وقائله. فأمَّا قولهم: إنّ الأسماء والصفات تلحق جميع المسميات والموصوفات الداخلة تحتهما دخول تحت جنس أو أنواع فإنَّه باطل؛ لأجل أن ما دخل تحت جنس أو نوع فهو كل ماله مثلٌ ونظير يجانسه أو ممَّا يصحّ أن يكون له مثل وجنس في المقدور، ولا يصحّ ذلك إلَّا في الناس والحوادث التي يقدر خالق كل جنس ونوع منها على ما لا نهاية له من أمثاله، فأمَّا القديم سبحانه فإنَّه مخالف لجميع الأجناس والأنواع، ولا يصحّ دخوله تحت القدرة والفعل، ولا يتوهّم له مثل ونظير تحت قدرة قادر، فلم يجب وإن سمى ووصف بأنَّه

---

1 عبد الله بن محمد أبو العباس المعروف بابن شرشير الناشئ الشاعر المتكلم من أهل الانبار اقام ببغداد مدة طويلة ثم خرج إلى مصر فنزلها قرأت على أبي محمد السلمي عن أبي نصر بن ماكولا،وهو من العلماء بالأدب والدين والمنطق. له قصيدة علي رويّ واحد وقافية واحدة، في أربعة آلاف بيت، في فنون من العلم مات سنة ثلاث وتسعين ومائتين. تاريخ دمشق لابن عساكر، 32/388-390؛ الاعلام للزركلي، 4/118.

2 في الأصل «ذاتيهما» لعل الصواب ما أثبته.

شيء وموجود وحي وقادر وعالم أن توجب له هذه الأسماء دخوله تحت جنس أو نوع من جنس، فبطل بذلك ما قالوه.

فإن قالوا: أفليس كل شيء محدَث وكل عالم حيّ قادر فله جنس، فإذا وصفتم الباري وسميتموه بهذه الأسماء فقد سميتموه بأسماء قد تجري على ماله جنس ونوع. قيل لهم: ما يعقل [147ظ] من ذلك ولا يجب أن يكون من جنس أو نوع وإن جرى عليه من الأسماء ما يجري على من له جنس، وذلك أنّ الشيء الحي العالم القادر لم يثبت له النوعية والجنسية بجريان هذه الأسماء عليه، وإنَّما يثبت له ذلك من حيث علم بواضح الأدلة أنّ له مثلا موجودا وأن يجب قدرة خالقه من أمثاله ما لو فعله لكان مثله ومن نوعه لا لاستحقاقه اسم شيء وموجود، فلم يجب لذلك أن يكون القديم جنسا ونوعا، لأنَّه قد يجري عليه من الأسماء ما يجري على ما له جنس ونوع إذ لم يكن الخلق والجنس ثابتين لمن هما له لأجل جريان الاسم عليه لكن لما بيَّنَّاه فزال ما ظنوه.

فصل: [خروج العِلَّة عن معنى معلولها خروج عن اسمها]

وأما قولهم: إنّ العِلَّة إذا خرجت عن معاني معلولاتها خرجت عن أسمائها وحدودها. فإنَّه كلام على أمرين: فإن عنوا به خروج عِلَّة العالم وصانعه عن أسماء معلولاته التي تفيد معانيها وحقائقها التي هي عليه من ذواتها من العرضية والجوهرية والحدوث والتحرك والتأليف والتصوير والجهل والعجز وما جرى مجرى ذلك، فإنَّه صحيح، لأنَّه لو جرى عليه من الأسماء ما يفيد هذه الحقائق ويكون موضوعا لإفادتها والدلالة عليها لوجب أن يكون مشاركا للمعلولات في حدها وحقائقها التي هو مفارق لها، وذلك باطل.

وإن أرادوا وجوب خروجها عن أسمائها التي لا تفيد فيها الجنس والنوع والحدوث والجوهرية والعَرَضية والتكاليف المجاورة والصورة [148و] والفعلية، فذلك باطل؛ لأنَّ ما هذه حاله من الأسماء لا يوجب دخول المسمى في جنس ولا نوع ولا إثبات مماثلة ومشاكلة، وهذه سبيل القول الثابت، وشيء وموجود وحي وعالم وقادر وأمثال ذلك، فزال ما قالوه. ولو كان دخول الأشياء تحت اسم وصفة يوجب تماثلها وثبوت حد لهما، لكانت جميع الأشياء المحدثة متجانسة متماثلة ومن جنس واحد ونوع واحد، ويكون جميعها أشياء ومحدثات وموجودات ومذكورات ومعلومات، وفي العلم ببطلان ذلك

واختلاف حقائق الحوادث وحدودها -وإن اشتملت هذه الأسماء عليها- أوضح دليل على فساد ما توهّموه.

فصل: [دعواهم أن العِلَّة عِلَّة لعقل فائض على شيء عال عليه]

فأمَّا قولهم: إنّ العِلَّة عِلَّة لعقل فائض على شيء عال عليه من جنس أنواره، فإنَّه قول باطل ودعوى لا برهان عليها، فلم قلتم ذلك وما الحُجَّة عليه؟ ثم يقال لهم: قد قلتم: إن العِلَّة لا تفارق المعلول، فإن كانت العِلَّة عِلَّة للعقل الفائض وحده، فالعقل وحده هو القديم الموجود، وإن كانت العِلَّة عِلَّة للعقل وغيره من الأشياء فما دون العقل هو قديم أيضا، والعِلَّة عِلَّة له فما وجه قولكم: إنّ العِلَّة عِلَّة العقل وحده؟ فإن قالوا: كل العِلَّة عِلَّة للعقل وحده وهو القديم دون غيره، قيل لهم: لم قلتم ذلك وما الدليل عليه؟ ولم لم تكن العِلَّة عِلَّة للعقل وغيره معه، أو عِلَّة لغيره من الأشياء دونه؟ فلا يجدون في ذلك متعلقا.

ويقال لهم: ما الذي أوجب حاجة العقل [148ظ] إلى عِلَّة يكون عنها، وتكون عِلَّة له أولى من حاجته بالعلم بكل معلوم والقدرة على كل مقدور والإدراك لكل شيء مدرك، إلى عِلَّة له قديمة يكون عنها وتكون عنه، بل ما أنكرتم أن يكون جميع ذلك يحتاج إلى عِلَّة قديمة دون العقل أو كله، والعقل غير محتاج إلى علة، بل قد قال لهم بعض المتكلمين -هازئا بهم-: وما الذي جعل العقل يحتاج إلى عِلَّة قديمة تكون له وعنها أولى من حاجة الرقاعة والحماقة والبلادة والموت والفناء وكل نقص إلى عِلَّة قديمة تكون لكل شيء منه؟ فلا يجدون إلى الفصل بين ذلك طريقا، وهذا يوجب أن تكون العِلَّة عِلَّة لجميع هذه الأجناس أو يكون لكل شيء منها عِلَّة غير عِلَّة صاحبه، وذلك خروج عن دينهم، وقول بعلل قديمة بعدد هذه الصفات والأجناس، ولا محيص من ذلك.

وأما قولهم: ولا حيّ -فيما شاهدناه- إلّا مركبا من جسم كثيف، وروح خفية. فإنَّه قول باطل، لأنَّ الحي هو الجسم والحياة عرض توجد به كسائر أعراضه من أكوانه وألوانه وحره وبرده، والعرض لا يقوم بنفسه، ولا يجوز عليه التأليف والتركيب مع عرض مثله، ولا مع جسم هو محله أو غير محله؛ لأنَّه لو جاز ذلك عليه لوجب أن يحمل التأليف والتركيب وأن يخرج عن جنسه، وأن يكون متحيزا وبمثابة سائر الجواهر والأجسام، وذلك محال. والذي يدلّ على أنّ الحياة عرض من الأعراض لأنَّها لو كانت [149و] جسما من الأجسام لوجب أن يكون لسائر الأجسام حياة، وليس يكون الحي منها حيا بسيطا

كان أو مركبا خفيّا كان أو ظاهرا، لأنَّ الدلالة قد دلّت بها أوضحناه -في غير هذا - على أن الأجسام كلها من جنس واحد، من حيث سد بعضها مسد بعض، واستحق كل شيء منها من الأحكام والأوصاف ما يستحقه غيره، وهذا هو حقيقة المثلين، فوجب لذلك تماثل سائر الأجسام، ومتى ثبت بما قلناه ذلك وكان البعض منها روحا خفيّة -على ما ادعوه- وجب أن يكون جميعها أرواحا خفية، ووجب أن يكون الحي نفسه روحا لنفسه خفية؛ لأنَّ ما يُؤثِره ويوجبه أحد المتماثلين يجب أن يكون الآخر مؤثرا أو موجبا له، وإلَّا عادا مختلفين، وذلك لأنَّ المثلين في كل جنس مثلان لأنفسهما، فلو اختلفا من وجه لوجب أن يختلفا بأنفسهما، وأن يكون جهة تماثلهما هي جهة اختلافهما وأن يكون ما اتفقا به واختلفا، وذلك نهاية الإحالة، كما يستحيل أن يكون ما به يسكن الساكن في المكان به بعينه يتحرك عنه، وما به يكون عالما به يكون بعينه جاهلا، وكما يستحيل كون السواد بنفسه بياضا، بياضا بنفسه حتى يكون ما له يكون سوادا له يكون ويصير بياضا، فثبت بهذه الجملة كون الحياة عرضا مخالفا لمركب الأجسام وبسائطها، واستحالة تركيبها وتأليفها مع محلها من الأجسام أو غير محلها، وبان فساد ما قالوه [149ظ].

ويقال لهم: ما الفصل بينكم وبين من قال: لا عالم قادر ومريد مدرك ومتحرك ومتلون -فيما شاهدناه- إلَّا مركبا من جسم كثيف وعلم وقدرة وإرادة وإدراك وحركة ولون وروح خفي. فإن مروا على ذلك ظهر جهلهم وتركوا دينهم، وإن قالوا: ليس العالم القادر المُتلوّن المتحرك مركبا من جسم كثيف وعلم وقدرة وإدراك وإرادة [وروح][1] خفي، قيل لهم: وكذلك الحي فليس مركبا من كثيف وروح خفي، وطرق النظر والعلوم لم يستجيزوا أن يدعوا كون الحي مشاهدا حيا من جسم مركب كثيف وروح لطيف، وقد عُلم أن الحي لا يُعلم حيا بالمشاهدة والإدراك كما لا يعلم كون العالم عالما قادرا معتقدا بالمشاهدة والإدراك، لاختلاف الناس فيمن الحي العالم القادر.

وقول بعضهم هو الحياة، وقال آخرون: هو محلّ الحياة منها، وقولُ فريق: بل جسم لطيف وراء هذا الشخص الظاهر، وقول بعضهم: هو جسم بسيط مثبتا ومنبسطا من وراء هذا الهيكل الظاهر، وقال معمر:[2] إنه جسم لطيف لا يدرك بالأبصار ولا هو في مكان دون مكان، وإنه هو الحي المكلف الفعال

---

1 أضفته ليستقيم المعنى.

2 معمَّر بن عبَّاد السلمي، المتوفى: 215هـ، من غلاة معتزلي أهل البصرة، ثم سكن بغداد وناظر النظام. لسان الميزان لابن حجر العسقلاني، 8/ 122؛ تاريخ الإسلام للذهبي، 5/ 463.

دون الجسم المركب الظاهر، فما يختلف فيه العقلاء المدققون هذا الاختلاف العظيم، كيف يكون مدركا وداخلا تحت المشاهدة وغيرها من الحواس، لولا فرط الجهل والتقصير.

ثم يقال لهم: لو كان الحي مشاهِدا، [150و] أن يكون مشاهدا كونه مركبا من جسم كثيف وروح لطيف، وكيف يكون ذلك مشاهدا وكل العقلاء من المتكلمين المثبتين للأعراض يخالفونهم ويخطّؤونهم؟ وذلك كله كان يجب إذا أوردوا ما حكيناه عنهم على وجه الدلالة على قولهم والبرهان، أن يقيّضوا دعواهم هذه بشبهة وأمر يتكلم عليه وإن لم يطل الكلام في هذا العقل طمعا في معرفتهم لما قلناه فيه لقصورهم عن ذلك، لكن لمعرفة من يحتاج إليه وإلى علمه من أهل التحقيق، فأمَّا هم فما عندهم غير تقليد الفلاسفة الحكماء –بزعمهم فيما قالوه– وتفخيم شأنهم والعجب بالعسير الوحشي من ألفاظهم والتطرف بأتباعهم ومفارقة المِلَّة. والرجل العامي في اعتقاده وإن كان أكثر [...][1] والصواب في يده ومعه.

فإن قال منهم قائل: ليس الروح الخفي هذا الجسم المركب، ولكنه نفس تركيبه، قيل لهم: فتركيبه ظاهر ليس بخفي؛ ولذلك يعلم بالمشاهدة اختلاف التركيب، فلا وجه لقولهم: إنه روح خفي على أنّ التركيب إما أن يعنوا[2] به تجاور أجزاء الجسم الكثيف أو تأليفه الذي هو –عند بعض المتكلمين– عرض متولد عن المجاورة وموجود في المتجاورين جميعا وأنَّها عندهم، فهو باطل؛ لأنَّ تركيبات الأجسام تختلف، والحياة والروح لا تختلف، وكذلك فإنَّها تزيد وتنقص إذا حصل نقص [150ظ] الحي منه، وكونه حيا يصحّ منه العلم والقدرة والإدراك لا يختلف، فبطل ما قالوه.

على أننا قد بيَّنَّا –في غير كتاب– أنّ الحياة لا تحتاج إلى تركيب وبنية وتآلف، وأن الروح يصحّ أن توجد في الجزء الذي لا يتجزأ مع انفراده عن سائر الأجسام، فبطل ما قالوه من كل وجه، من كون الحياة تأليفا وتركيبا أو محتاجة إلى كون محلها مركبا.

فأمَّا قولهم: إنّا وجدنا أجساما متولدة عن طبائع، فإنَّه أيضًا قول ظاهر السقوط من وجوه، أحدها: أنَّه لو كانت الأجسام متولدة عن الطبائع لم يكن ذلك معلوما بالمشاهدة والوجود، ولو كان معلوما بالضرورة وطريق المشاهدة لعلم ذلك كل عاقل سليم تجب علمه بالضرورات والمشاهدات،

1 في الأصل طمس.

2 في الأصل «يعنون» لعل الصواب ما أثبته.

وكلنا يعتقد بطلان ما قالوه وفساده، [...][1] وهو أن القول بالتولد في أفعال الله سبحانه وأفعال خلقه باطل عند كل من خالفهم، وخالف المعتزلة في هذا الباب، على أن المعتزلة أيضًا لا تذهب في التولد مذهب هؤلاء لما ليس هذا موضع ذكره.

والوجه الآخر: أنَّه لو ثبت القول بالتولد لم يجز أن تكون الأجسام ممَّا يصحّ أن يتولد عن شيء، لأنَّ ما يحدث متولدا عند أصحاب التولد أجناس محصورة ليست الأجسام منها وهي الآلام والاعتمادات والحركة والسكون [151و] والتأليف والوهاء[2] والأصوات عند اعتماد الأجسام الصلبة واصطكاكها والعلم المتولد عن النظر، والأسباب المتولِّدة للنظر والاعتماد والوهاء الولد للألم، والمجاورة المولدة للتأليف الموجود لمحيلين، وليس شيء من ذلك تتولد عنه الأجسام، فأمَّا الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة فإنَّها عند جماعة من المتكلمين أعراض[3]، وكلهم قائلون بأنَّها لا تولد جسما ولا عرضا ولا شيئا أصلا، يقول ذلك مثبتو التولد والنافون له، فهذه جملة تبطل دعواهم هذه التي لم يذكروا فيها حُجَّة ولا شبهة.

وممَّا يدلّ على استحالة تولد الأجسام عن الحرارة والرطوبة والبرودة واليبوسة، ما يُثبت من كون هذه الأربعة أعراضا غير قائمة بأنفسها وكونها محتاجة في وجودها إلى الأجسام التي توجد بها – كسائر الأعراض المحتاجة إلى محلها– فكيف يجوز أن يكون الشيء مولدا وموجبا لمحلّه، ولِما لا يصحّ له وجوده دون وجوده؟ وهذا غاية الاستحالة والفساد. ويدلّ على أنَّها أعراض كل شيء يدلّ على أن الحركة والسكون والاعتماد والتأليف والأصوات والطعوم والألوان أعراض، فإن وجدوا في ذلك فصلًا فليذكروه. وممَّا يدلّ على أنّ الحرارة والبرودة عرضين؛ علمنا بتساوي [151ظ] حجم الحُمرة والحديد وإذا كانا حارّين وإذا كانا باردين، فلو كانت الحرارة والبرودة جسمين لنقص الجسم بمفارقة كل واحد في وزنه أو مساحته وحجمه، وإذا كان ذلك كذلك ثبت أنَّهما عرضان، وكذلك الرطوبة واليبوسة، وبهذه الدلالة يعلم كون اللون والطعم والحركة والسكون أعراضا، ويوجد الجسم مرة حارا ومرة باردا مع تساوي جميع أحواله، وبدلالة وجود[4] من جنس الحار ما ليس بحار ومن جنس البارد وما

---

1 في الأصل طمس.

2 وهَاءَ، كَجاءَ: تَلْبِيَةٌ. القاموس المحيط للفيروز آبادي، «هاء».

3 في الأصل عند جماعة مبنى الأعراض من المتكلمين...، وأظن أنها تكرار.

4 في الأصل «وجودنا» لعل الصواب ما أثبته.

ليس ببارد، وبكل دليل يعلم به كون الحركة واللون عرضين، والعرض لا يولد محله وما يحتاج في الوجود إليه حتى لا يصحّ له وجود دون وجوده.

ويقال: إن كان الجسم مركّبا من الطبائع لأنّكم لم تجدوا وتعقلوا جسما يخلوا منهما، وجب أن يقولوا: إنّ الأجسام مُركَّبة من نور وظلام وحركة وسكون ومن ألوان وطعوم وأرائح، ومن سائر الأعراض التي لا تجد الأجسام خالية ولا منفكة عنها، ونعني بالوجود لذلك وجوده بطريق النظر في الأدلة لا الخبر والمشاهدة، وكيف يعلم ثبوت هذه الطبائع الأربعة وما عداهما ممَّا عددناه من الأعراض بطريق الضرورة والمشاهدة، وكثير من أهل الدهر وأبو بكر الأصم[1] والنظام[2] من منتحلي الإسلام وغيرهما، متّفقون على نفي [152و] سائر الأعراض ونفي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، ويقولون: لسنا نعقل ونثبت شيئا غير أنفس الأجسام، وأنّ الحار إذا برد والبارد إذا حميَ لم يبطل من الجسم شيء، ولا حدث فيه ، وهناك معنى غير ذلك فيها، والقوم لهم تعب شديد وشغل طويل في إثبات هذه الطبائع معاني غير الجسم بتركيب الجسم منها، وفي أنَّها إذا ثبتت فليست أجساما من قبيل الأعراض، فإنَّها إذا كانت أعراضا لم تصح أن تولّد أجساما كما لا يصحّ ذلك في غيرها من الأعراض، وفي أنَّها لا يصحّ تركيبها وتأليفها، كل ذلك ما لا دليل لهم عليه، فبطل ما قالوه.

فصل: [دعواهم في تركيب الطبائع الأربعة]

فأمَّا قولهم: إنّ الطبائع الأربع متى تركبت تركيبا ما، لم يبلغ أن يصير حيا حياة معتدلة حدث لها معنى فارقت به ما ليس له تركيبها، وصار حيا حياة نحو وهي نبات. فإنَّه أيضًا كلام باطل؛ لأنَّ الحي لا يحتاج في كونه حيا إلى تركيب ولا إلى بِنيَةٍ مخصوصة وغير مخصوصة، ولا الحياة أيضًا محتاجة في وجودها إلى بنية وتآلف بل لا يحتاج إلى المحل فقط، كما أنّ صفات الحي من العلم والقدرة والإدراك والإرادة فإنَّما يحتاج إلى المحل والحياة فقط، لاستحالة وجود شيء من ذلك بالميت والجماد، وقد بيَّنَّا هذا وشرحناه في الكلام على من هو أعلم بهذا الباب وأشد بحثا عنه وانتصارا له وإيراد شبهه فيه؛ وهم المعتزلة، وفي

1 أبو بكر الأصم شيخ المعتزلة، متوفى: 201هـ، كان دينًا وقورًا له العديد من المؤلفات. سير أعلام النبلاء للذهبي، 9/ 402؛ الوافي بالوفيات للصفدي، 10/ 169.

2 إبراهيم بن سيار بن هانئ النظَّام، أبو إسحاق البصري، متوفى 231هـ، من رؤوس المعتزلة، متهم بالزندقة، وكان شاعرا أديبا بليغا، وله كتب كثيرة في الاعتزال والفلسفة. لسان الميزان للذهبي، 1/ 67؛ الوافي بالوفيات للصفدي، 6/ 12.

شرعنا [152ظ] في الإغراق والتقصي في كل فصل من هذا خرجنا عن غرض الكتاب، وإنَّما نذكر قدر ما ينبه على خطأ هؤلاء القوم وفساد موضوعاتهم وكره دعاويهم، واعتقادهم العلم بصحة ما يدّعونه ضرورة، وهو مع ذلك من قبيل المجهول دون المعلوم وإنَّما ننظر في العلم بالشيء هل هو ضرورة، أو علم استدلال بعد حصول علم به، فأمَّا ولمّا يحصل العلم به بعد فذلك محال، فأمَّا تسميتهم النبات حيا فإن عنوا به أنَّه ممَّا ينمو ويزيد وأنّ فيه رطوبة وبرودة ومخالف في ذلك لما لا نماء فيه من جسم الأرض والصخر والجماد فذلك صحيح ومُسلّم لهم، وإن كنا نحن لا نسمي ما هذه صفته حيا بعد اتفاقنا على المعنى، ولا طائل في المُشاحة في التسمية، وإن عنوا بوصف النبات بأنَّه حيّ ما نعنيه نحن من أنَّه الذي فيه عرض زائد على الرطوبة والبرودة والنماء والزيادة، وعلى جميع صفات النبات وإن وجد ذلك العرض الذي يوصف بأنَّه حي[1] يصحّ له وجود العلم والقدرة والإرادة والإدراك والفهم والإحساس والألم واللذة والشهوة والميل والنفور، إذا كان الحي محدثا -أعني صحة ألمه ولذته وميله ونفوره دون ما قدّمنا ذكره أو يوجب لمن وجدت به حالات يفارق بها حال العرض والجماد والميت- وكونه حيا يصحّ عند بعض المتكلّمين كونه عالما قادرا لا نفس الحياة، فإنَّه قول لا [153و] شبهة عند العقلاء جميعا في فساده وبطلانه لأنَّنا نعلم بالضرورة أن النبات لا يعلم ويقدر ويحس ويدرك ويشتهي وينفِر ويلذّ ويألم ويختار ويكره، كما نعلم ذلك ضرورة من حال الحديد والصخر أنَّه جماد وميت، وإذا كان كذلك فقد بطل كون النبات حيا على معنى الحقيقي في صفة الحي الذي صفته ما ذكرناه.

فصل: [دعواهم في اختلاف تركيب الطبائع الأربع]

فأمَّا قولهم: فإن تعدّل تركيبه تركيبا آخر حدثت له حياة حسيّة، وأنَّه إن تركّب تركيبا عادلا حدثت له حياة نطقية فصار بها مدبرا مسلطا، فإنَّه باطل؛ لأنَّ قولهم حياة حِسِّيَّة ونطقية تهويل منهم على العامة وإيهام أنّ تحتها علوما[2] إلهية وسرائر ربانية، وهي عندنا من الكلام الفارغ الذي لا معنى تحته، وهذا خطأ وغلط من المتكلّم به، وأوّل ما في هذا أنّ الحياة عرض لا يصحّ أن تكون جسمانية ولا ناطقة؛ لأنَّ الناطق الحساس هو نفس جملة الجسم أو محلّ الإحساس، والنطق منه على ما نذهب إليه نحن وإن

1 في الأصل «حيا» لعل الصواب ما أثبته.

2 في الأصل «علوم» لعل الصواب ما أثبته.

سمي في الجملة بذلك فهو مجاز، وعلى معنى أنّ الناطق الحساس منها وبعض لها، ولو قالوا: فلو اعتدل تركيبه صار الجسم جسما ناطقا وصارت الجملة أو محلّ الإحساس والنطق منها حسيّا نطقيا؛ لكان ذلك أقرب، فهذا هذا. والوجه الآخر أنّنا قد قلنا من قبل: إنّ الحياة وكون الحي حيا وكونه حساسا وكونه ناطقا لا يحتاج إلى تأليف ولا تركيب معتدل ولا غير معتدل، ولذلك ما صحّ بقاء أبعاض الجنّة وحال الأذن إلّا ومات [153ظ] الكرة الطويلة جامع انتقاض البنية وتفريق الأبعاض، وكذلك فقد يصحّ كون الناطق ناطقا وإن كان جزئا واحدا سواء كان النطق الذي يذكرونه العلم ويهوّن النفس للمعاني وكلاما في النفس أو هذه الأصوات المعبر بها عما في النفس في أنّ ذلك أجمع يصح أن يوجد بالجزء المنفرد، وبكل ذي شكل وبنية مع اختلاف الأشكال والبناء؛ وإذا كان كذلك بطل قولهم: إنّ الإحساس والنطق محتاجين إلى تركيب معتدل، وقد قلنا من قبل: إنّ الإحساس والنطق لا يجوز أن يرجع إلى ذات الجسم ويكون هما نفسه، ولا إلى تأليفه وتركيبه؛ لأنَّ تأليفه وتركيبه يوجد مع عدم الكلام والحس والنطق كما يوجد مع عدم اللون والطعم والريح، ومع هذا فقد علمنا أنَّه لا بدّ أن يكون النبات بائن بما ذكرناه من صفاته من الجماد والصخور وكل ما ليس بتام في العادة، وإنَّما يفارقه بما فيه من الأعراض المخالفة لأعراض الحديد والصخر، لا بدّ أنَّه وجنسه لما بيَّنَّاه من أنّ الأجسام كلها من جنس واحد فيجب أن يرجع اختلاف أحكامها وصفاتها إلى اختلاف ما فيه من الحرارة والبرودة واليبس والبلة والسواد والبياض والحياة والموت، فأمَّا أن يختلف ذات النامي والناطق وذات الجماد فبعيد محال، ومحال أيضًا رجوع الحسّ والنطق إلى نفس التركيب معتدلة وغير معتدلة لما شرحناه، فثبت أن الإحساس والنطق عرضيّ في الناطق الحساس غيرَ جسمه وغير تركيبه وأنَّهما لا يحتاجان إلى بنية [154و] وبلة وتركيب فيه، وقد تَقصَّينا الكلام في أنَّه لا شيء من الأعراض من حياة وعلم وإدراك وإرادة يحتاج إلى بنية مخصوصة وبلة في فصول القول في الصفات وأحكام الرؤية والإدراك بما يغني عن الإطالة به مع هؤلاء، فإنَّهم عندنا ممن تعزب أفهامهم عن إدراكه.

فصل: [دعواهم في علم العالم وأجزائه]

فأمَّا قولهم: وقد علمنا أنّ علم العالم وأجزاءه المفرّق في نظامه أمر فائض فيها تخرج بحسب ذلك من نقص إلى تمام، فيحصل له حياة يباين بها جميع أجزاء العالم، فإنَّه أيضًا من أوله إلى آخره دعوى

باطلة، فيقال لهم: من أين علمتم أنّ علم العالم شيء فائض يصير ما يعدل تركيبه به حيا، أباضطرار تعلمون هذه الدعوى أم بدليل؟ فإن قالوا: باضطرار، أمسك عنهم، وإن قالوا: بدليل، قيل لهم: ما هو؟ فلا يجدون إلى ذكر شيء سبيلا. ويقال لهم: ما أنكرتم أن يكون الحي من الأجسام إنّما يصير حيا لوجود حياة به مخالفة لجنسه وجنس الطبائع الأربع، وأن يكون أعراضا مختصة بذات الحي لها دون غيره وأن لوجودها به واختصاصها بذاته يكون حيا لا لتركيبه ولا لصحة التركيب ولا لأجل شيء من الطبائع الأربع، ولا لاختلاطها وتركيبها فيه، وقد قلنا من قبل: إنّ الحي من جملة الجسم ما وُجدت به الحياة منه دون الجملة، ولو ثبت ذلك لوجب أن يكون إنّما كان حيا لوجود الحياة به، أو ببعض هذا إن كان للحي بكونه حيا حالا وصفة زائدة على وجود الحياة به، فأمّا على قول منكري الأحوال [154ظ] من المتكلمين فإنّه ليس معنى أنّ الحي حيّ أكثر من وجود الحياة بذاته، ومحال أن تعلل الحياة به؛ لأنَّ ذات الحي لا تعلل ذات الحياة وذات الحياة لا تكون عِلَّة لنفسها، فعلى هذا القول محال تعليل وصف الحي بأنَّه حيّ بتركيبه أو صحة تركيبه أو به أو بشيء عَلِم العالم فائض عليه، كل هذا محال لا معنى له ولا حُجَّة عليه.

ثم يقال: ما أنكرتم أنّ العالم القادر المدرك المريد الكاره إنّما يصير كذلك لصحّة تركيبه، وأن يكون العلم والقدرة إنّما يحصلان للحي للتركيب وليس فائضا[1] على العالم، فإن مروا على ذلك تركوا قولهم، وإن أبوه قيل لهم مثل ذلك في كون الحيا ولا فصل. ويقال لهم إن قالوا: الجسم إنّما يصير حيا عالما قادرا بصحة تركيبه وإنّ الحياة والعلم والقدرة والإدراك والإرادة معان قائمة في العلم بصحة مسيرها إلى الموصوف بها في حال ما يصحّ له الأمور، ويصحّ تركيبه، قيل لهم: فما أنكرتم أيضًا أن تكون هذه حال جميع أعراض الجسم من لونه وكونه ورائحته وطعمه وحره وبرده ولينه وخشونته وبلّته، وأن يكون الجسم إنّما يصير متحرّكا ومتكوّنا بصحة تركيبه على وجه ما وشيء فائض على العالم فلا يجدون في ذلك فرقا.

وأما قولهم: إن لم يتعدل على تمام ولم يبلغ في حياته غاية الكمال لتقارب شوائب النقص فيه، فإنَّه أيضًا تهويل منهم ولا معنى له لأنَّه كلام يوجب اختلاف وصف الحي بأنَّه حيّ وتزايد [155و] وصفه بذلك، حتى يكون حيّ أحيا من حي، وهذا باطل؛ لأنَّ وصف الحي بأنَّه حيّ جار مجرى وصف

1 في الأصل «فائض» لعل الصواب ما أثبته.

الحي بأنَّه موجود ووصف القائم بنفسه بأنَّه قائم في نفسه في أنّ ذلك أجمع أوصاف غير مختلفة ولا مزايدة، ولذلك لا يقال: شيء أشيأ من شيء، وموجود أوجد من موجود، وحي أحيا من حي، بل إنَّما يفيد وصفه بذلك صحة وجود صفات الحي به من العلم والقدرة والإدراك والإرادة والكراهة، وإن كان محدثا صحّ أن يوجد به النفور والشهوة والألم واللذة وبهذه الصفات يفارق الحي ما سواه من الأجسام، فأمَّا أن يصير في كمال كونه حيا تمام تركيب له أو نقصان منه فذلك باطل لما قدمناه.

فأمَّا قولهم: فعلمنا أنّ دون «العقل» أمر تولّد عنه لا يبلغ مرتبته فسميناه «نفسا». فإنَّه يقال لهم: متى صحّ لكم ثبوت ما سمّيتموه عقلا، وأنَّه فائض وبصفات ما قلتم، ولو ثبت ذلك كيف كان يجب القول بأنّ النفس تتولّد من العقل دون أن يقال: إنّ العقل يولد من النفس؟ فلا يجدون في ذلك فصلًا.

ويقال لهم: ما أنكرتم أن يكون العلم والفطنة والجهل والسهو والغفلة والكراهة والإرادة والسكون والحركة وجميع أعراض الجسم متولّدة عن العقل وإن سمى جميع ذلك نفس، وعلى أنَّه يجب أن يكون كل ما تولّد عن النفس واقعا من العقل، لأنَّ ما تولّد عن فعل الفاعل -عند أصحاب التولد- فعل لفاعل السبب المولد، فهذا يعود إلى أن تكون [155ظ] النفس وسائر أعراض الجسم متولدة عن صحة التركيب، أوتركيب ما في العقل القابض، ولا مخرج لهم من ذلك.

فأمَّا قولهم: ولا متولّد من شيء إلَّا وهو من جنسه، ومتى تغذى بغذائه صار مثله وبلغ رتبته بدفع شوائب النقص عنه. فإنَّه أيضًا قول ساقط ودعوى لا حُجَّة عليها، وأول ما في هذا: أنّ التولّد لا أصل له ولا حقيقة في أفعال الله سبحانه، ولا في أفعال خلقه، ثم لو ثبت لم يُعلم ثبوته بطريق الوجود والمشاهدة، ثم لو عُلم تولّد الشيء عن الشيء ضرورة ومشاهدة لم يجب القول بأنّ الشيء لا يتولّد عن شيء إلَّا وهو مثله، فإنَّه يتولد عند أصحاب التولد الشيء عن مثله بتولد[1] الاعتماد في الجهة عن مثله وتولد الحركة عن حركة، وقد يولد عندهم النظر العلم وهو خلافه، ويولد اعتماد الوهاء وهو خلافه، وتولد المجاورة التأليف وهو خلافه، ويولد اعتماد الأجسام الثقال مع الاصطكاك الصوت وهو خلافهما، فمتى ثبت مع هذا القول بأنّ الشيء لا يتولد إلَّا عن مثله؟

ثم يقال لهم: إنَّنا لسنا ننكر أن يكون مثل الجسم الحي أو الدرّاك متى كان فيه مثل ما في مثله من الحياة والإدراك وانتفت عنه ضدّ الحياة والقدرة والعلم والإدراك صار عالماً حياً حساساً مدركا كالجسم

---

1 لعل صوابها كتولد.

المماثل له، فإن كنتم عنيتم بزوال شوائب النقص أضداد هذه الصفات، وبقولهم واعبد المثل بغير أمثلة صار كهو ونحوتم به هذا المعنى فهو مُسلّم صحيح، فأمَّا أن يكون هاهنا [156و] معنى هو نفس تولّد عن الآخر هو العقل وتغذّى بغذاء العقل فإنَّه هوس وفارغ من القول؛ لأنَّ العقل لو ثبت أنَّه معنى قديم لا يجوز عليه التغذي والنفس لا يجوز أن تتغذّى أيضًا إن كانت بصفة ما قلتم، وإن قصدتم بهذا أن العقل هو العالم بحقائق الأمور وبُدوِّ العالم وتركيبه وطبائعه وخواصه واصطفائه صار في العلم بذلك كالنفس أو كالعقل، فما ينكر أن يكون كل مَن علم معلومات غيره صار في العلم بها كهو، ولكن لا يجب منع ذلك تجانسهما واشتباههما وأن يقال: إنّ غذاء هما واحد، ولذلك لم يَجُزْ أن يكون صانع العالم سبحانه مثل خلقه إذا تشرك هو وهم في العلم ببعض المعلومات، وإنَّما يتجانس الشيئان بذاتهما متى سد أحدهما مسد الآخر وناب منابه وجاز عليه ما يجوز عليه، وإن كان كذلك سقط ما قالوه.

ويقال لهم: لو جازت لكم هذه الدعوى لجاز لآخر أن يقول: إنّ العلم والإرادة والقدرة والإدراك متولّد عن العقل أو عن النفس، وأنّ هذه الأمور متى تغذّت بغذاء العقل أو النفس صارت عقلا ونفسا كما تصير النطفة إنسانا إذا هي تغذّت بغذاء مَن تولّدت منه وكانت عنه، وكذلك القول في سائر أعراض الجسم، فإن راموا من ذلك فصلًا لم يجدوه، وإن مرّوا عليه ظهر جهلهم وتركوا قولهم.

فصل: [دعواهم ان النفس تصير عقلا فائضا بدركها الأمور]

وأما قولهم: إنّ النفس تدرك الأمور بالوسائط والاتصال بالأجسام فإذا تغذت بغذاء العلم انتفى عنها شوائب النقص فصارت عقلا فائضا [156ظ]، فإنَّه من أظهر الكلام فسادا؛ لأجل أن النفس عندهم قديمة وهي المُركَّبة لجواهر العالم، والقديم لا يجوز عليه المجاورة والاتصال على الحقيقة؛ لأنَّ ذلك يوجب حملها للأكوان والمجاورات التي تحلّ فيها ولا يصحّ وجوده سابقا، وذلك يقتضي حدوثه على ما قد بين وأوضح في سائر تركيب الموجودين، وهو يعرض لمن أراد النظر فيه.

ويقال لهم: فإذا قلتم: إنّ النفس تدرِك لهذه الأمور بالوسائط واتصالها بالأجسام لم يكن من استعمال هذا الكلام على الحقيقة أو المجاز، فإن كنتم تجوزتم بقولكم باتصالها بالأجسام ولا اتصال لها بها في الحقيقة فهي إذا تدرك الأشياء كما يدركها «العقل» الأوَّل الذي كانت «النفس» عنه، ولأنَّه يدرك الأمور بغير اتصال ولا وسائط، فلا وجه لتخصيصكم إدراك النفس للأمور على هذا الوجه دون

العقل، وهذا تركُ دينهم، وإن قالوا: بل النفس متصل بالأجسام على الحقيقة، قيل لهم: فالاتصال بالأجسام على الحقيقة هو الملاصقة والمجاورة والمشابكة لها وليس وجود المتصل بذات المتصل به لوجود العرض بذات الجوهر وحلوله فيه لا على وجه الاتصال والمجاورة، وقد بيَّنَّا -في غير موضع- أنّ المتجاورَين يجوز افتراقهما بدلا من تجاورهما، وأنّ ذلك يقتضي فيهما أن لا يتجاورا إلَّا بتجاور يحل في كل واحد من المتجاورين، وأنَّهما جنس من الأكوان الجارية المتضادَّة إذا كانت مختلفة وأكوانا في أماكن متغايرة، وهذا يوجب أن تكون النفس حاملة للأكوان المُحدَثة وإن جاز ذلك عليها جاز [157و] وصحّ حملها لجميع أجناس الأعراض الحادثة وكانت من جنس هذه الأجسام والجواهر المتحيزة المشغلة ولم تكن روحانية ولا بسيطة، ووجب أن لا تسبق الحوادث ولا توجد قبلها، وذلك يوجب حدوثها، وقد دلَّلنا في غير كتابٍ أن ما احتمل الحوادث فلن يجوز خُلوّه منها وسبقه لها، وهذا يوجب كون النفس محدثة غير قديمة، وإن زعموا أن اتصال النفس بالأجسام هو على نفيِ حلول الأعراض في الجوهر، كان أقل اللازم لهم أن تكون النفس من جنس الأعراض الحالّة في الجوهر، وقد دلّ الدليل على أنَّه لا يجوز أن يوجد من جنس المحدث قديما، وهذا يوجب حدوث النفس إذا كانت مثل بعض الحوادث بنفسها، ويوجب أيضًا ماهيَّة النفس في وجود الجواهر التي هي صانعة لها -عندهم- وكيف يحتاج الفاعل في وجوده إلى وجود فعله وصنعه الذي من حقه أن يكون متقدما في الوجود عليها، فإن قالوا: صفة الصنعة وتركيب الجواهر لأنفسها وذواتها لأنَّها قديمة، قيل لهم: فالنفس أيضًا قديمة وليست عندكم من بعض أجناس الأعراض، وكيف تكون حالّة في الجوهر ومحتاجة إليه، وكل هذا تخليط وخَبطٌ منهم ظاهر، نعوذ بالله من الحَيرَة وقلة البصيرة.

ويدلّ على فساد قولهم هذا أنّ النفس إذا كانت متّصلة بالأجسام مع تباعدها وتغايرها كلها وجب أن لا يتصل بها لولا وجب النقل [157ظ] والحركة فيها وقطع ما بينها وبين كل جسم من المسافة، وذلك يرجع إلى حملها للأعراض وكونها من جنس هذه الجواهر والأجسام، على أنّ المتصل بالجسم لا بدّ أن يكون متناهيا محدودا قد انتهى حده إلى حد ما هو متّصل به، والنفس عندهم مخالِفة للأجسام في هذا الحكم، فبطل ما قالوه.

ويقال لهم: إن جازت لكم هذه الدعوى في إدراك النفس للأشياء فما الفصل بينكم وبين من قال: إنّ الجهل منعة من علم الأشياء بملابسة الأجسام، والعلم يدرك أشياء بلا وسائط، وأنّ الفكر

يدرك الأمور بملابسته الأشياء والأجسام من وجه وما بينها من وجه وأنَّه شيء آخر غير العقل والنفس، وكذلك الإرادة يدرك المراد بانعقادها بالخواطر، وقال في ذلك مثل الذي قلتموه في إدراك العقل والنفس، فهل تجدون في ذلك فصلًا؟ وكل هذه الدعاوى باطلة مقالة مبنيّة على العبارات والشهوات لا حُجَّة ولا شبهة لشيء منها.

وأما قولهم: إن أتم أبنيته العالم. فهو لعمري أعز وأكمل أبنية الحيوان والجماد المشاهدين، وإنَّما صار كذلك تركيب صانع عليم حكيم قصد إلى تأليفه وتصويره على ما هو عليه بقدرته ومشيئته ولم تكن كذلك باتصال نفس به ولا يقدر من طبائع له ولا يمازج به مُمازِجه بل بقدرة مُنشِئِه وخالقه جل ذكره.

وأما قولهم: إنّ الحياة الحِسِّيَّة تدرك الأمور بآلة وتوسط، والحياة [158و] النطقية تدرك الأمور بآلة ولا آلة وللعلم سَقطٌ على الأمور، فوجب أن يكون هذا الغذاء لها المخرِج لها عن النقص، فإنَّه أيضًا قول ظاهر الفساد؛ لأنَّنا قد بيَّنَّا فيما سلف أنّ الحياة جنس واحد غير مختلف ولا متزايد، وهو الذي يصحّ كون الحي محملا لسائر الصفات، التي تجب بها للحي دون الميّت والعرض والجماد، وإذا كان الحي بالحياة محدثا أو كان الحي بالحياة قديما أو كانت حياته قديمة، صحّحت له الحياة جميع صفات الحيِّ الذي لا يقتضي حاجة ونقصا، كالعلم والقدرة والكلام والإرادة والإدراك وأمثال ذلك، واستحال أيضًا أضداد هذه الصفات، واستحال عليه السهو والنفور واللذة والألم وما جرى مجرى ذلك، فإنَّما قولهم: إنّ الحياة الحِسِّيَّة تدرك الأمور فإنَّه قول باطل؛ لأنَّ الحياة لا تدرك شيئا ولا تحِسّ ولا تعلم، وإنَّما الحي هو الذي يدرك دون الحياة، والحياة لا تنقسم وتكون حِسِّيَّة ونطقية، ولكن الحي يكون مدركا حساسا غير ناطق، ويكون مدركا وناطقا، ونطقه وحسه معنيان يقاربان الحياة وليس منها ولا من الحي في شيء، بل هما مخالفان لجنس الحياة والحي جميعا، كما أنّ علم الحي وقدرته وكلامه وإرادته وشهوته أجناس تخالف الحي وجنس حياته، فبان أنّ ما قالوه في هذا الفصل غلط ظاهر.

ويقال لهم أيضا: ما الفصل بينكم وبين من قال: إنّ الإرادة والعلم والإدراك والقدرة والتمييز والمعرفة والحركة [158ظ] والشهوة على ضربين: فمنها حسِّيّ ومنها نطقي، فالحسي منها يدرك الأمور بآلة وتوسط، والنطقيُ منها يدرك الأمور بآلة وبغير آلة وتوسط، وأن يكون إدراك الأمور يتحصّل للحِسِّيَّة من ذلك معان غير مُغذِّية لها، والنطقية بمعان تُغذيها، فإن مرّوا على ذلك تركوا قولهم ووجب

الهزل بهم، وصاروا إلى أنّ إرادات البهائم وقدرهم وأفهامهم، إنَّما لم تكن نطقية لأنَّها ناشئة من إرادة الحي الناطق وعلمه وقدرته وليس لإرادة البهيمة وحسه، وهذا يوجب الهزل بقائله، وإن أبوا ذلك أُلزِموا ذلك كله في الحياة ومنعوا من جعلها ضربين حِسِّيَّة ونطقية ومُدركة بتوسط وآلة وبغير توسط وآلة، ولا مخرَج من ذلك.

فإن قالوا: فلِمَ صار البهيمي غير حساس ولا ناطق والحي حساسا ناطقا[1]، قيل لهم: أما الحي فلا بد مع كونه حيا إذا كان محدَثا من أن يُحس ويجد الألم واللذات ويدرك ما يوجد به من ذلك إدراكِ الحي الناطق، ولكن قد يكون مع ذلك غير مدرك للمعلومات المنبسطة والأمور المستخرجة بالنظر في الأدلة وغير النظر، وهذه العلوم هي التي يختصّ بها العاقلون، كالعلم بأن الضِدّين لا يجتمعان وأنّ العشرة أكثر من الواحد وأنّ الموجود لا ينفك من عدم أو وجود، فمَن حصلَت له هذه المَنزلة -وما جرى مجراها من العلوم بموجب العادات التي ينفرد بعلمها العاقلون -صحّ منه النطق والتمييز اللذين يكونان في النفس وإدراك حقائق المستنبطات إذا نظر فيها [159و] ولعدم هذه العلوم يخرج العقل والتمييز، فأمَّا العلوم الحاصلة بطريق الحس والإدراك، فإنَّه يحصل للبهائم وللأطفال، وكذلك العلم بموجب بعض العادات؛ لأنَّ البهيمة تعلم أنّ كل ما هو غذاء لها يشبعها وتنزع إلى أكله وشرب الماء الذي يرويها وأنّ انتقالها من الشمس إلى الظل يندفع عنده الحر عنها في أمثال هذا ممَّا يشترك في العلم به البهيمي من الأحياء والناطق منهم، وهذه جملة تكشف أن العلم بحقائق الأمور من الأحياء لم تحصل كذلك إلَّا لأجل أنّ الحياة صفة ثابتة منها من حياة البهيمة، لكن لأجل حصول علوم له توجد عند نظره في حقائق الأمور، فإذا وُجدت تلك العلوم حصل عالما وإن لم توجد مقارنته لم يحصل له بالحياة شيء منها، لا لأجل أنّ النفس تغذّت بشيء ولا نقُص منها أمورا كانت فيها فلنقصانها ما لم تعلم ما يعلمه الحي الناطق، ولمثل هذا بعينه قلنا وقالوا: إنّ إرادة البهيمة وقدرتها عندهم على الأفعال لا يتم لها بها إيقاع المُحكمات من الأفعال ونظامها على سياق واتفاق وترتيب يدلّ على الحكمة والعلم بحقائق الأمور لأجل أنَّه لم يقارنها من العلم ما تسبق وتنتظم بها الأفعال، وإرادة الحي الناطق واختياره وقدرته ينتظم له بها أحكام الأفعال ونظامها، لا لأجل تعدي إرادة الناطق، فالعلوم وتغيّرها بها ومخالفتها للإرادة البهيمية؛ فلذلك لم يجز أن يقال: إنّ إرادة الناطق تدفع شوائب النقص وإرادة النقص [159ظ] ولا

1 في الأصل والحي ناطق حساسا ناطقا. ولعل المثبت الصواب.

يزال كذلك حتى يصير عقلا أو عاقلا فائضا يلحق بالروحانيات لجاز أن يدّعى ذلك في جميع صفات الحي الناطق وغير الناطق، وأن يقال: إنّ إرادة الحي الناطق وإدراكه وقدرته تتغذى بالعلوم وتدفع بتغذيها بها شوائب النقص عنها، وتصير لذلك عقلا فائضاً روحانياً بعد أن كانت إرادة وقدرة، بغير علوّ فى إرادة الناطق أيضًا تتغذّى بالعلوم حتى يصير عقلا فائضا روحانيا، وكذلك قدرته بعد أن كانتا قدرة وإرادة، ولا جواب لهم عن ذلك.

فأمّا قولهم: إنّ للعلم تسلط على الأمور، فوجب أن لا يكون هو الغذاء للحياة المُخرِج لها عن النقص، فإنَّه قول ساقط، لأنَّ العلم لا تسلُّط له، وإنَّما العالِم العاقل الكامل الحكيم هو الذي يتسلّط على علم الأمور وإدراكها بفحصه ونظره، والعلم عرَض لا يقوم بنفسه ولا يعلم شيئا تسلطه على شيء، ومحال ذلك في صفته، ومحال كونه غذاء للحياة، كما أنَّه محال كونه غذاء لقدرة الحي واختياره وشهوته وذكره وعثرته، وكل هذا كلام فارغ وتهويل على الجهال من أتباعهم ومقلّديهم.

فصل: [في الحياة ومفارقتها الجسدَ]

فأمّا قولهم: إنّ النفس عند فراقها للجسد تكون أقدر على العلم منها مع الاتصال به. فإنَّه أيضًا كلام باطل محال؛ لأنَّنا قد بيَّنّا أنَّ النفس التي يذكرونها هي (الحياة) التي يسمُّونها حِسِّيَّة ونُطقيَّة وبهيميَّة، وقد أوضحنا نحن من قبل أنّ الحياة عرَض من صفات الحي، كعلمه وقدرته وإرادته ولونه وكونه، وأنَّها لأجل ذلك [160و] لا يجوز أن تفارق الجسد؛ لأنَّها لو فارقته لكانت ممَّا تقوم بنفسها، ولَصارت من جنس الجواهر، وكالحيِّ نفسه، وذلك محال فيها؛ ولأنَّها لو فارقته بعد اتصالها به لوجب أن لا تفارقه وتتّصل به إلَّا بمفارقة واتصال قائمَين بها، كما أنّ الجسمين اللذين يتصلان ويفترقان لا يصحّ ذلك فيهما إلَّا بمفارقة واتصال يقومان بهما، وذلك يوجب قلب جنس النفس والحياة، وذلك محال؛ فإنَّه لا يمكنهم أن يقولوا: إنّ الحياة قائمة بنفسها، لما قلناه من وجوب تجانسِ كل قائم بنفسه؛ ولأنَّ كل قائم بنفسه يجوز عليه الاتصال والمفارقة والبقاء والزوال، فهذه جملة دالّة على فساد قولهم إنّ النفس تكون أقوى وأقدر على العلم بمفارقتها للجسد.

ويقال لهم: ما أنكرتم أن تكون إرادةُ الحيِّ وقدرتُه وجميعُ أعراضه، هي نفس، وأنَّها تكون عند مفارقتها للجسد أقدر على العلم منها عند اتصالها به، وأنَّها قد تتغذَّى بالعلوم حتى تصير كلها أنفُسًا

روحانيَّة وعقلًا فائضًا؟ فلا يجدون من ذلك مهربًا، فإنْ عادوا يقولون: حكْمُ الحيِّ وقدرتُه وشهوتُه أعراض، ليست بجواهر روحانيَّةٍ، ولا غير روحانيَّة، قيل لهم مثل ذلك في حياته، ولا جواب عن ذلك.

فأمَّا قولهم: «فقد صار ما قلناه دلالة على أصول وعلل، منها ما لا يلحقه صفة، ومنها عقل قابض مدرِك بلا وسائط، ومنها مدرِك بوسائط، ومنها ما لا يصحّ له إدراك». يقال لهم: إنَّما استجزتم هذه الدلالة على ما قلتم لظنّكم صحةَ ما ثبَّتُّموها عليه، من تقسيم الحياة واغتذائها واتصالها بالجسد، [161ظ] ومفارقتها له، وتَسلُّط العلم على الإدراك، وجميع ما ذكرتموه من ذلك باطل لا أصل له، ولا شبهة لكم فيه، فضلًا عن دلالة وحجَّة. مع أنَّكم ادعيتم كل شيء من ذلك دعوى صِرفًا لم تذكروا عليه شيئًا يجب نقضه، وإنَّما نتطوّع بذكر فساد مذهبكم، ولو ذكرتم فيه ما تظنُّونه دليلًا لكانت حالكم فيه أسوأ من حالكم في دعوى المذهب؛ لأنَّ ما يقولونه في هذه الأحداث من مُحيلات العقول وممَّا لا يجوز أن يَعرِض العاقل فيه الشبهات الغامضة، وما يحتاج فيه إلى كثير نظر، فبطل قولكم: إنّ ما ذكرتموه قد دلّ على ما وصفتم دلالته عليه.

فصل: [دعواهم أن التركيب عِلَّة النامية]

وقد زعموا أنَّ التركيب عِلَّة النامية. وهذا من الواجب على قولهم؛ لأنَّه يجب على قول مذهبهم أن يكون التركيب عِلَّة للنفس؛ لأنَّه يصحّ وجودها، ولولاه ما جاز أن توجد، وكذلك لا يصحّ أن يوجد للجماد وما لا يصحّ تركيبه، فهذا يوجبُ أن يكون التركيب عِلَّة للنفس، كما وجب أن يكون العقل [علَّة] للنفس؛ لأنَّه لولاه لم توجد النفس.

فإن قالوا: النفس ليست بعِلَّة عن العقل، ولكن علَّةُ وجودها للأجسام تركيبها، قيل لهم: فكذلك يجب أن يكون التركيب عِلَّة لوجود النفس بالحي، فهذا يُؤكّد إلزامنا لكم بما قلناه.

ثم يقال لهم: أليس التركيب عندكم حادث من محدِث هو (النفس)، فإذا قالوا: أجل -وذلك قولهم- [162و] يقال لهم: فيجب أن تكون النفس علَّته، وهو أيضًا عِلَّة لها من حيث كانت علَّة، لكونها في المركَّب، فيكون ذلك عِلَّة لعلته، وتكون النفس معلولة بما هو معلول بها، فتكون عِلَّة لمعلوله والمعلول عِلَّة لعلته، وهذا جهل وخبط ممن صار إليه.

ويقال لهم أيضًا: ما معنى قولكم: إنّ تركيب الجسم عِلَّة لتكوين النفس له. إذا لم تعنوا بكون النفس نفسًا للجسم أنَّها مِلك له، أو فِعلٌ له، أو بعض له، أو آلة له؟

فإن قالوا: معنى ذلك حلولها في الجسم وقيامها به. قيل لهم: فهذا يوجب كونها عرَضًا من الأعراض، ومحتاجة في الوجود إلى وجود الجسم، فكيف تكون النفس مع ذلك مؤلِّفة ومُركَّبة للجسم وهي محتاجة إليه؟

وما أنكرتم أيضًا أن تكون إرادة الجسم وعلمه وكلامه وإدراكه وشهوته يكون له ذلك أجمع لتركيبه، وكذلك كونه وجميع أعراضه، فإنْ مرُّوا على ذلك تجاهلوا، وإن قالوا: لا يجوز حصول هذه الأعراض له لصحة تركيبه.

قيل لهم: وكذلك فلا يجوز أن تكون النفس له بهذا المعنى، ولا فصل في ذلك.

ويقال لهم أيضًا: كما أنَّ النفس لا يصحُّ أن توجد للجسم إلَّا عند صحة تركيبه، فكذلك لا يجوز أن يحصل له الرقاعة والحماقة والبلادة والجهل وعمى القلب [162ظ] دون حصول صحة تركيبه، وإذا لم يكن صحة التركيب فلا بُدَّ للأحمق الرقيع من كونه مركَّبًا تركيبًا لو لم يكن له لم يصح جهله وحماقته، فيجب أن تكون صحة تركيبه؛ لأنَّ ذلك التركيب الذي ليس بصحيح علةً للرقاعة، وهذا حمق وتخالع ممن صار إليه[1]، ويُلزمون مثل ذلك في كل صفة للجسم، وأنَّها إلى الضرب من التركيب حتى يجعل تركيبه عِلَّة لجميع صفاته وأعراضه، ولا مخرج من ذلك.

ويقال لهم: إذا كانت النفس عندكم أقدر على العلوم إذا فارقت الجسد منها على العلوم إذا كانت متَّصلة به، فيجب لذلك أن يتغيَّر حالها وحكمها إذا كانت متصلة به ومنفصلة عنه، مع وجودها في الحالين، وهذا يوجب حدوثها، وأن تكون بمثابة جميع ما يجوز عليه التغيّر والفساد والانقلاب من حال إلى حال، وقد دلَّلنا من قبل على وجوب حدوث ما هذه حاله، فيجب أن تكون النفس محدَثة وخارجة عن الروحانيات القديمة.

وإن قالوا: النفس لا يتغير حكمها عند انفصالها من الجسد وعند اتصالها به، قيل لهم: فيجب أن تكون قدرتها على العلوم مع الاتصال كقدرتها عليها مع الانفصال، ولا جواب عن ذلك.

فصل: [الرد عليهم بدعواهم أن هناك أمورا لا يصح أن تُدرَك]

1 في الأصل مما صار إليه.

ويقال لهم: قد ادعيتم أنَّه قد وجب من جملة تركيبكم لهذا الدليل الحكمي الفلسفي أنَّ هاهنا أمورًا لا يصحّ أن تدرَك ولا تُعلم، مخالِفة [163و] للعلم والنفس الذين تثبتونهما. فخَبِّرونا هل لتلك الأمور عِلَّة أو لا؟

فإن قالوا: لا عِلَّة لها.

قيل لهم: فما أنكرتم أنّ لكلِّ كائن بلا عِلَّة فاعِلَّة قديمًا كان أو محدَثًا، ولا فرق في ذلك؟

وإن قالوا: إنَّ لها[1] عِلَّة. قيل لهم: فما علَّتها؟ فإن قالوا: العقل.

قيل لهم: فيجب أن يكون العقل عِلَّة لما لا يُفهم ولا يُعقَل ولا يُدرَك، وإن أمكن هذا وجاز، فما أنكرتم من أن يكون يعلم ويدرك ويعقل علته عند العقل، وهي عِلَّة لا تعلم ولا تدرك؟ ولا مخرج من ذلك.

ويقال لهم: كيف يجوز أن يكون ما ذكرتموه دليلًا على ثبوت أمور لا توصف ولا تُسمَّى ولا تُعلَم، وأنتم قد علمتم بهذه الدلالة هذه الأمور؟ فما لا يصحُّ ذكره بنفي ولا إثبات ولا إدراكه ولا العلم به، فكيف يصحُّ أن تدلّ الدلالة عليه، لولا الجهل وفرط النقص؟

ويقال لهم أيضا: إذا كان الجسم لا يصحُّ أن يدرِك شيئًا بنفسه، وهو كذلك مخالف للنفس في جنسه، فكيف يجوز أن نضيف النفس إليه، وتتصل به مع مخالفتها، وهذا خلاف ما توجِبُه فعل الطباع؟ وإن جاز هذا في النفس، جاز أيضًا اتصال العقل -التي كانت عنه النفس وتولَّدَتْ- بالجسم، وممازجتُها له مع مخالفتها له، ولو جاز أن يصير إلى خِلافه، وأن يتَّصل كلُّ [163ظ] ضدٍّ بضدِّه -وذلك محال- لجاز أيضًا أن تفارق النفس الجسم ولا تلحق مع ذلك بعالمها، وإن كانت من جنسه، كما جاز أن تتَّصل بجسم ليست من جنسه، وهذا باطل مفسد ما قالوه.

فصل: [دعواهم أن النفس تنقص عند اتصالها بالجسم]

1 في الأصل «أنها» لعل الصواب ما أثبته.

ويقال لهم: إذا زعمتم أنَّ في النفس نقصًا عند اتصالها بالجسم، وأنَّ ذلك النقص يرتفع عنها بالعلم، فما الذي أوجب لها ذا النقص، وعن ماذا كان فيها علَّة؟ العقل الذي هو عِلَّة النفس أوجب ذلك فيها، أم الجسم الناقص الذي لايدرِك؟

فان قالوا: العقل أوجب فيها ولها النقص.

[قيل لهم:] جاز أيضًا وصحّ أن يوجب فيها الجهل، والبكم، والبلادة، وضعف العقل، والرأي، وكل النقص، وهذا ترك قولهم.

وإن قالوا: الجسم الذي ليس بمدرِك هو الذي أوجب لها النقص.

قيل لهم: فهل اتصل بها الجسم حين ولّد فيها الثبوت والنقص؟

فإن قالوا: لا، قيل لهم: فكيف تولَّد فيما لا يتصل به؟ وإن جاز ذلك فلم لا يجوز توليده في العقل وإن لم يتصل به، ولم لا يجوز توليد كل فاعل مِنَّا ومن غيرنا فيما لا يصير به ويتصل به، ولم لا يجوز أن يولِّد الإنسان فعلًا في جسم بخرسان، وإن كان هو بالعراق من غير اتصال به، ولا مماسّة له، ولا لما يماسه؟ وهذا كله فساد وتخليط عند الجميع.

فصل: [بيان أن جميع الأجسام من جنس واحد]

وقد بيَّنَّا فيما سلف أنَّ الأجسام كلّها من جنس الحيِّ الُمدرِك، والناطق منها، وما ليس بحيٍّ ولا مدرِك [164و] ولا ناطق. فلا يجوز لذلك أن يقال: إنَّها مختلفة.

وبيَّنَّا أنَّ الأرض والماء والنار والهواء من جنس واحد في الجوهريَّة، وإنَّما تختلف الأعراض التي فيها من اليبوسة والرطوبة والحرارة والبرودة، فأمَّا اختلاف ذوات هذه الأشياء فمحال عند كل من ينتسب إلى التوحيد، ومن يعتقد اختلاف العناصر والأجسام -وسلمنا لهم هذا الأصل- فهو في ذلك مخطئ خطأً عظيمًا.

ثم إنَّه يجعل اختلافهما دليلًا قاطعًا على ذواتها، بأن يقول: لو كانت كلُّها قديمة مع اختلافها لوجب أن تكون متَّفقة متماثلة بأنفُسِها، من حيث كانت كلُّها قديمة بأنفُسها، ومن حقِّ المشترِكين في صفة متساوية من صفات النفس أن تكون متفقة متماثلة بأنفسها من حيث كانت كلُّها مثلين، ويجب أن تكون مختلفة أيضًا بأنفسها؛ لأنَّ المختلف من الأجناس يجب اختلافه لنفسه، كما يجب اتفاق المتماثل منها

لنفسه، وهذا يوجب أن يكون اتفاقهما هو اختلافهما وذلك محال، فوجب أن يدلّ اختلافهما على حدوثهما جميعا.

وهذا الاستدلال أيضًا منهم[1] باطل لما قد بيَّنَّاه في كتاب «**الصفات**»، وأنَّه لا تجب مماثلة القديم سبحانه لصفات ذاته، وإن اشتركت في القِدَم، كما لا يجب اشتباه الحوادث وتجانسها لأجل اشتراكها في الحدوث، لا نفسها ولا جهة من دفع ذلك من المعتزلة [164ظ] بأنَّ المحدَث محدَثٌ لا لنفسه ولا لعلَّة، فإنَّ السواد سواد لا لنفسه ولا لعلَّة، وكذلك الجوهر وكل صفة يدعون حصولها لنفس مَن هي له ولا جواب عن ذلك، وقد تشترك الحوادث في أنَّها أعيان وآحاد لأنفسها وإن كان منها المختلف، وكذلك فإنَّ المختلفات من أجناس الحوادث مختلفة لأنفسها وإن كانت مع ذلك غير متماثلة فبطل بذلك ما قالوه.

فصل: [دعواهم في الطبائع وتأثيراتها]

فأمَّا [ما][2] قالوه من بيان طبائع الأشياء، وكونِ بعضها سفليَّة وبعضها عُلويَّة وكونِ الأرض مركز الفلك، وكون التأثير في سفليَّاتها بالعُلويَّات، والكواكب، والطوالع السبعة وتدبيرها، وأنَّ الأجسام مُركَّبة من الطبائع الأربع، فإنَّه كلَّه باطل لا طريق إلى العلم بشيء منه، إلَّا قولهم: إنَّ من الأجسام سفليَّة ومنها عُلويَّة. فأمَّا تدبير العلويَّات للحوادث الأرضية، ويكون الأمر جمادًا ونباتًا وحيوانًا من امتزاج الطبائع، وتعديله في بعضها، ووجوده في بعضها، وكون الأرض مركزًا، فجميع ما قالوه من هذا باطل. وقد دلَّلنا على ذلك وتكلمنا على المنجّمين في هيئة الفلك، وسير الكواكب، وقسمة الطبائع، وطبائع البروج، وتدبير السنون، وأحكام المواليد، وغير ذلك، في كتاب «**دقائقُ الكلام والردُّ على مَن خالف الحقَّ من منتحلي الإسلام**»، وفي كتاب «**إبطال التوليد**» وتَقصَّينا الكلام [165و] في إبطال الطبيعة، وإبطال فعلها –لو ثبت– بما يغني الناظر فيه.

فصل: [دعواهم اجتماع أجزاء الإنسان من أجناس ما في العالم الكبير]

---

1 في الأصل «منه» لعل الصواب ما أثبته.

2 أضفته ليستقيم المعنى.

فأمَّا ما ذكروه من اجتماع أجزاء الإنسان من أجناس ما في العالم الكبير، وتسميتهم أنَّه عالم صغير، فإنَّه أيضًا كلام فاسد؛ لأنَّنا قد دلَّلنا -فيما سلف- على أنَّ جميع الأجسام من جنس واحد، وذلك يوجب أن تكون جميع جواهر الإنسان، وجميع حواسه، وجميع ما في جوفه من جنس واحد، فلا وجه لقولهم: إنّ أجزاءه مجتمعة من أمور وأشياء مختلفة.

وأمَّا قولهم: إنَّ تصويره يجب أن يكون بعدة نظام العالم إذ عنه اجتمع. فإنَّهم إن عَنَوا بذلك جوازَ تركيب الله للإنسان من الأشياء، من تراب ونار وهواء وماء، ثم يخلق الحياة فيه، والعقل، والإدراك، والإرادة، فذلك جائز لا ننكره، وإن عَنوا به لا يجوز ابتداء خلق الأشياء بما فيه، حتى تخلق أشياء لا يصحُّ حدوثها إلَّا باجتماعه منها قبلها، فذلك نهاية المحال؛ لأنَّ أقل ما يجب فيه أن لا يكون لتلك الأشياء -التي هو منها- وجود إلَّا من أشياء كانت قبلها، وكذلك يجب كونها عن أصول قبلها وذلك محال.

فوجب أن يجوز ابتداء الله سبحانه بخلق الإنسان، وإن لم يخلق قبله أشياء يكون منها، بل يكون هو أوّل المخلوقات، وما يُخلَق بعده ثانيًا، وثالثًا في الذي يُخلَق بعده، مثل الأعراض التي خلقت في الإنسان من التركيب والحياة، والإدراك، والفهم، والبُلْه، والحرارة، والبرودة، ومثل الذي خُلِق في الإنسان، وتكون تلك الأشياء مثله، وكائنة بعده.

فإن قالوا: هذا محال لأنَّنا لم نجد إنسانًا خُلق حيًّا عالمًا كاملًا [165ظ] ابتداء من غير أصلٍ، ونطفة، وغذاء، وانتقالٍ من حال إلى حال.

يقال لهم: ما تعلّقتم به من مجرَّد الشاهد والوجود باطل؛ لأنَّ مجرَّد الشاهد والوجود لا يجوز أن يكون دليلًا على وجوب القضاء مثله على الغائب، واستحالة إثبات خلاف ما وُجِد وشوهِد لم يجز إثبات خلق العالم خالية من جميع الأعراض، ولا وجود نور وظلام، [ولا وجود] عالَم خالص لا امتزاج فيه، ولا وجود طبائع منفردات غير مركَّبات في الأجسام، ولا وجود عقل قديم أوَّل، ولا تجب عِلَّة وموجب يوجبه -وكل هذا جائز عند سائر فِرَق الملحدين والباطنيَّة- ولَوَجب على من نشأ ببلد الزنج فلم يشاهد بها إنسانا إلَّا أسود، وببلد الروم فلم يشاهد بها إنسانا إلَّا أبيض، أن يقضي بذلك على كلِّ إنسان غائب، وإيجاب القضاء بذلك إيجاب الجهل، وذلك باطل باتِّفاق.

وقد تَقصَّينا الكلام في كيفية الاستشهاد بالشاهد على الغائب في غير كتاب، بما يُغني متأمِّله، وبيَّنَّا أنَّه لا يجب الجمع بين الشاهد والغائب إلَّا بموجب دليل لا يجوز اختلاف مدلوله، أو بعِلَّة تكون عِلَّة للحكم، فيجب طردها لو بان بجمع بينهما بما هو شرط لثبوت الحكم أو في الحَدِّ والحقيقة، وفسّرنا كلَّ شيء من ذلك ورتَّبناه على حِدَة.[1]

وقد عُلِم أنَّه ليس عِلَّة وجود الإنسان على تركيبه الذي تجده عليه، وجود أشياء قبله مثله، ولا ذلك بشرط في وجوده كذلك، ولا هو دليل على أنَّه لا يجوز ابتداء وجوده عن معنى قبله، ولا حقيقة كونه الذي أوجده، [166و] ومعنى وصْفِه بذلك وجود أشياء قبله كان منها، فمن ادَّعى أنَّ وجودَه على ما هو به معلول بوجود أشياء قبله –وأنّ ذلك شرط[2] في وجوده، أو حقيقة لكونه إنسانًا، أو أنّ دليلًا دلَّ على وجوب كونه عن أشياء قبله– وجب عليه إقامة الدليل على ما يدَّعيه من ذلك.

فإن سُلِّم له، وجب ما أوجب، وإن تعذَّر ذلك عليهم بطَلت دعواهم وآمالهم بقيام حُجَّة على ذلك.

وكيف يتَّجهون فيه إلى حُجَّة وليس تحقيق علم هذا الباب من علمهم، ولا يسعَون للخوض فيه؟ وإنَّما هو من شأن محقِّقي المتكلمين، فإنَّه ليس كل متكلِّم يقوم بواجب الكلام في ذلك.

وقد قال بعضهم: إنَّه لا يجوز الاستدلال على الغائب بالشاهد جملة. وقال أهل الدهر: إنَّ الشاهد يدلّ على الغائب دلالة المثل على مثله. وقال بعضهم: دلالة البعض على الكل. وقال آخرون: دلالة النوع على أصله. وقال الموحِّدون: بل يدلّ دلالة الخلاف على خلافه، وليس بعلم دلالة الشاهد على أيِّ جهة وطريق هو بالحس والمشاهدة؛ لأنَّ ذلك ممَّا لا يدخل تحت الجنس؛ ولذلك اختلف العقلاء فيه. وهذا يُبطِل اعتمادهم في أكثر مذاهبهم الباطلة على مجرَّد الشاهد والوجود، فزال ما قالوه.

وقد أنكر قوم من المتكلمين جواز ابتداء خلق الله سبحانه لشيء غير حيّ لا يصحُّ انتفاعه بنفسه ولا الانتفاع به، وزعموا أنَّ فِعل ذلك عبث وخروج عن الحكمة، وإنَّما يخلق الله سبحانه المعلوم أو ينتفع به، وهذا عندنا باطل؛ [166ظ] لما قد أوضحناه في الكلام في التعديل والتجوير، فلا حاجة بنا إلى الإطالة به هاهنا، إذ ليس الغرض الكلام في هذا الباب.

---

1 في الأصل «واحد».

2 في الأصل «شرطا» لعل الصواب ما أثبته.

فصل: [دعواهم أن الإنسان أول فكرة وآخر متولد]

فأمَّا قولهم: إنَّ الإنسان لـمَّا كان آخر ما تولَّد من ترتيب العالم، كان أولُ فكرة الصانع.

فإنَّه أيضًا قول باطل؛ لأنَّ الإنسان غير متولِّد من ترتيب أجزاء العالم؛ لما بيَّنَّاه، على أنَّه لو كان آخر ما تولَّد عن ترتيب العالم لم يوجب أن يكون أوَّل فكرة الصانع؛ لأنَّ صانع العالم تعالى يجب كونه قديمًا لم يزل، عالمًا بغير تفَكُّرٍ ولا تَدَبُّرٍ وتأمُّلٍ وفكرٍ في الأدلة، كل ذلك محال في صفته؛ لأنَّه لا يجوز أن يخفى عليه شيء لكون علمه بالأشياء قديما -على ما نقوله- له ولكونه عالما بنفسه -على ما يقوله بعض أهل الإسلام- وكذلك فإنَّه فاعل للعالم بقدرة بغير جارحة ولا مماسّة ولا مباشرة وأدوات وممارسة وعلاج؛ لقيام الدليل على وجوب مفارقته لسائر الفاعلين منا في هذا الباب، فكذلك فإنَّه يجب أن يكون تعالى شيئا خارجا عن جميع الأجناس والأنواع، ومخالفا لكل ما شوهد ووجد، ولا معتَبر لما يَهذون به في هذا الباب.

فصل: [قولهم المستجدّ بالعلم من الناس أشرف ممَّن له تجربة به]

فأمَّا قولهم: المستجدّ بالعلم من الناس أشرف ممن له تجربة وأشدُّ اتحادا بالعقل المحيط. فإنَّه قول باطل؛ لأنَّ أصل القول بالاتحاد باطل؛ لأنَّ معناه أن يصير الاثنان في الذاتين المنفصلين شيئًا واحدًا، وذلك محال، كما يستحيل أن يصير الشيء الواحد شيئين وأشياء كثيرة، [167و] وهذا أيضًا معلوم فساده بأوَّل في العقل وضرورته.

فأمَّا دعواهم ثبوت عقل محيط بالعالم، فإنَّه أظهر إحالة وفسادًا؛ لأنَّه [لا][1] أصل لهذا العقل؛ لأنَّه إن كان شيئًا محدَثًا محيطًا بالعالم فهو يحتاج إلى صانع ومدبر يفعله، ويكون عنه، وليس ذلك من قولهم. [و] إن كان ما وضعوا عليه هذا الاسم شيئًا قديمًا، فمحال إحاطته بالعالم؛ لأنَّ ذلك يوجب كونه محدودًا وتناهي حدِّه إلى دون حد العالم الذي هو محيط به، ولأنَّ المحيط بالعالم موجود فيما يقدّر تقدير المكان، وذلك بمثابة كونه في الأماكن وذلك محال في صفة القديم.

---

1 أضفته ليستقيم المعنى.

ولأنَّ المحيط بغيره يجوز خروجه عن كونه محيطًا به، كما يجوز إحاطته به، وذلك يوجب جواز اختلاف أحواله وصفاته ويقتضي حدوثه؛ لأنَّه إذا كان محيطًا بالعالم لم يَخلُ من أن يكون شيئًا واحدًا لا ينقسم ولا يتجزَّأ، أو أن يكون أشياء مجتمعة تتسع مساحته وتَعظُم اتساعًا يكون به محيطًا بالعالم، فإنْ كان هذا العقل المحيط شيئًا واحدًا لا ينقسم، استحالت إحاطته بالعالم، وإن كان أشياء مجتمعة يصحّ عليها الافتراقُ بدلا من الاجتماع والتحيز في الأماكن، وحملُ الاجتماع والافتراق وغيرهما من الأعراض، وذلك يقتضي حدوثه، فبان بذلك بطلان هذا.

اللهم إلَّا أن يعنوا بذكر العقل إثبات واحدٍ قديمٍ حيّ قادرٍ عالمٍ مريدٍ فعَّالٍ مدبِّرٍ لسائر العالم، وناظمٍ لأحواله وتركيباته، وخالقٍ لأسطقساته [167ظ]، ويسمُّون خلقه لذلك وتدبيره، إحاطة بالعالم، فيكون معنى ذلك صحيحًا، وإن كانت العبارة ممنوعة، ففي المسلمين من يطلق ذلك، وقد ورد القرآن بقوله تعالى: ﴿ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا ﴾[1] وقال: ﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ ﴾[2] فإنْ عنى بالإحاطة بالعالم علمَ صانِعه به وتدبيره له، فذلك صحيح.

فأمَّا قولهم: وقبول الإنسان للعقل على ضروب: منه ما يتّصل بالنفس بالخفا على رؤية المنام، فنقل ذلك عنه متصوِّر إلى نفسه، ويعبِّرُ عنه بلسانه فيصير جسدانيًا بعد أن كان خفيًا.

فإنَّهم إن عَنَوا بذلك أنَّ الله سبحانه يخلق في قلب الإنسان علومًا كسبيّة عند نظره وتأمُّله فيصير عند ذلك عالمًا بأمور لم يكن يعلمها من قبل، ويكون لأجل تأمُّله ونظره في الأدلة عالمًا به دون غيره ممن لم ينظر ويبحث كبحثه، فإنَّه ينطق بالعبارة عن تلك العلوم، ويخبر بحصولها له، ورُبَّما نبّه على طرق النظر المؤدِّي إليها، فإنَّ ذلك من قصدهم صحيح.

فأمَّا قولهم: إنّ العلوم إذا قبلها الإنسان تصير جسدانيَّة، فإنَّه قول محال؛ لأنَّ العلم عرَض من الأعراض، كالقدرة والإرادة والشهوة، والعرَض لا يصير أبدا جسدانيًا، كما أنّ الجسد لا يجوز أن يصير عرضًا؛ لأنَّ قلب الأجناس محال على ما بيَّنَّاه في غير هذا الكتاب. وكما أنَّ الإرادة والفكر والشهوة لا تصير جسدانيَّة إذا قبلها الإنسان، فكذلك العلوم.

1 سورة الجن: ٧٢/ ٢٨.

2 سورة البقرة: ٢/ ٢٥٥.

فإن قالوا: لَمْ نعن بذلك أنّ العلم إذا قبله الإنسان صار جسدًا، وإنَّما عنينا أنَّه يحل [168و] في الإنسان بعد أن كان في غيره.

قيل لهم: هذا باطل؛ لأنَّ جميع الأعراض مختصَّة بمحلِّها، لا يجوز ابتداء شيء منها في غير محلِّه، ولا إعادته بعد عدمه في غير المحل الذي ابتدأ فيه، ولا يجوز أيضًا عليه -لو كان قديمًا غير محدث- الانتقال من مكان إلى مكان؛ لأنَّ ذلك يخرِجه إلى العلم وتصحيح قبوله للأعراض، وذلك أيضًا يوجب قلب جنسه، فبطل لذلك ظنّهم جواز كون العلم جسدانيا بعد أن لم يكن كذلك.

فأمَّا قولهم: إنّ هذه صورة النبي الصادق الناطق. فإنَّه أيضًا قول باطل؛ لأنَّ النبي صلى الله عليه وسلم تقبَّل العلم، وغيره ممن ليس بنبيٍّ؛[1] لأنَّ قبول العلم والنظر الذي هو طريق إليه ليس بمقصور على الأنبياء عليهم السلام، وإنَّما يختص الأنبياء بعلم ما يوحى إليهم عن الله سبحانه من الشرائع والأحكام، والإخبار عن الغيوب، فأمَّا ما عدا ذلك من العلوم الضروريَّة والكسبيَّة، فَهُم عليهم السلام في قبولهم ذلك وغيرهم فيه سِيَّان. وإذا أوحي إلى النبيِّ صلى الله عليه وسلم بإعلام الغيب، وأُمِر بإخباره الناس، صار ذلك من عظيم آياته الخارقة للعادة، لعلم العقلاء بأنَّ الخلق لا سبيل لهم إلى علم الغيوب، على ما بيَّنَّاه في أحكام معجزات الرسل عليهم السلام.

فأمَّا قولهم: إنّ الذي يَظهر من النبي عليه السلام في تدبُّر شريعته وُضِعَ على قوام أمر الناس وعلم أمر الآخرة. فإنَّه صحيح، لأنَّه يرِدُ بتكاليف في أدائها نيل ثواب الآخرة والسلامة من عقابها.

فأمَّا قولهم: فإنَّه تدبَّر شريعتَه. فإنَّه قول باطل؛ لأنَّ شريعته لم توضع بتدبيره، وإنَّما الله سبحانه الواضع [168ظ] لها، والمدبِّر لعباده بما شرعه لهم فيها. فقولهم: إنّ النبي يدبِّرها. فيه إيهام أنَّها من سياسته وحكمته، وهو الواضع لها، وهذا دينهم، وذلك باطل.

وأما قولهم: إنَّ علمه وتدبير شرائعه دليل على الأمور العُلويَّة. فإنَّه توهيم منهم باطل، بل لا دلالة في شرائع الرسل على شيء من العلويَّات، ولا تعلُّق بينها وبينها، وأقلُّ ما يجب في ذلك أن قدر ما يرِد في شرائع الرسل عليهم السلام من سائر العبادات والأحكام، لا تصير بعدد نجوم الفلك وأشكالها، فكان يجب أن يكون الشرع مبنيًّا على عدد جميع العلويات، ويجب أن يُعكَس علمهم دلالة كل شيء يدَّعونه على أمر علوي، أن يُجعل دلالة على علوي غير ذلك، بل يجب أن يجعل دلالة على الأرضيَّات

1 يقصد أن الأنبياء وغير الأنبياء يتقبلون العلم.

والسفليَّات -ومبنيةً عليها- وعلى حماقتهم ورقاعتهم فلا يجدون في ذلك فصلًا، وما يذكرونه بعد ذلك من دلالة الشرعيَّات على السوس والإمام والحجج والداعي، وغير ذلك، فقد مرَّ الكلام عليه بما يغني عن ترداده.

فأمَّا قولهم: إنَّه إنَّما ينتظم العالم باجتماع المفيد والمستفيد وهما روح، بهما تظهر الفوائد. فإنَّه كلام باطل؛ لأنَّ نظام العالم إنَّما فِعْلُه ووجوده على ما هو عليه من تركيبه وترتيبه، وإنَّما يصير مفعولًا كذلك بفاعله، كل ذلك سواء وجد مستفيدًا أو مفيدًا، وسائلًا أومسؤولًا، ومعلِّمًا أو متعلِّمًا، أو لم يوجد. وقد تحدث فوائد وعلوم عند المباحثة بين المعلّم والمتعلّم إذا تمت وكملت النهاية، وقد يحدث لهما النقصان من الجهل والتورّط في الشكوك، [169و] إما بفساد المتعلِّم، أو بالمعلِّم، أو بهما جميعًا، أو تكون عِلَّة في أحدهما، فبان أنَّه لا طائل في التهويل بما ذكروه.

فصل: [دعواهم أن الخلق مرئي وغير مرئي وما يترتب على ذلك]

فأمَّا قولهم: لما كان الخلق لا يخلو من شيئين: مرئي وغير مرئي، وجب أن لا يخلو من زوجين أحدهما مرئي والآخر غير مرئي، فإنَّه أيضًا دعوى لا حُجَّة لهم عليها، ومع ذلك فإنَّه يجب على اعتلالهم أن يكون العالم من أزواج كثيرة مختلفة بعدد ما تخلق منه، وقد قلنا: إنّ الخلق لا يخلو من أشياء كثيرة بعضها يُرى وبعضها لا يرى، فالذي يرى منها الأجسام والأكوان والألوان وباقي سائر الأجناس ومن صفات القلوب والأرائح والطعوم والحرارة والبرودة لا ترى، والعالم من ذلك أجمع، فيجب أن يدلّ على أزواج كثيرة بعدد ما يرى من العالم وما لا يرى، ولا جواب عن ذلك. فإن قالوا: يجمع جميع ما قلتم قسمان[1] مرئي وغير مرئي، قيل: هو وإن كان كذلك فالمرئيات منه أجناس مختلفة متباينة، وما لا يرى فكذلك، فيجب أن يدلّ على أزواج مختلفة كثيرة كان عنها بعده ما يرى وما لا يرى على اختلافه، وإلَّا فإن جازت لكم هذه القسمة جاز لغيركم أن يقول: ما يرى وما لا يرى يعود إلى قسم واحد وهو أنَّه موجود، فيجب لذلك أن يكون كله كائن عن واحد موجود، فإن قالوا: هو كذلك ولكنّ الموجودات على ضربين مرئي وغير مرئي فثبت إثبات زوج قياسا على القسمين، قيل: فكذلك ما يرى وما لا يرى

1 في الأصل «قسمين» لعل الصواب ما أثبته.

أجناس كثيرة فيجب إثبات أزواج بعدد ما يرى وما لا يرى [169ظ]، وإنّ جميعها في الأصل قسمان، ولا محيص من ذلك.

فصل: [سبب قولهم إن الأصول أربعة فقط]

وأما قولهم: ولذلك صارت الأصول أربعة كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة. فإنَّه يقال لهم: بل يجب أن تكون الأصول بعدد أجناس العالم، جواهره وأعراضه المختلفة، ولا جواب عن ذلك.

فأمَّا ردّهم بمثل اتفاق كل أصلين من الأربعة في الحركة عن المركز وإلى المركز، وفي أنّ منها فاعلان ومفعولان، إلى غير ذلك، وأنّ ذلك يدلّ على إثبات أصلين قديمين.

فإنَّه بُعدٌ منهم ومجاوز للعب والهزل، فلو قال قائل: إنّ اختلاف الأربعة الأصول وطباعها، واختلاف أجناس الأعراض وأنواعها يدلّ على إثبات قوم بعددهم، لم يقدروا على فصل ذلك.

وهذه جملٌ كافية في إبطال كل ما ركّبوه ونظّموه من هذه الموضوعات، والتحكم الذي لا حُجَّة على شيء منه.

فصل: [بعض نصوص من كتبهم تدل على قدم العالم وتركيبه]

وقد رأينا أن نحكي ما حكاه الناس عنهم في الإخبار عن مذاهبهم في قِدم العالم، ونفي التوحيد والنبوة، ومعنى قولهم: العالم إذا موَّهوا بذكر حدوثه، واختلاف عباراتهم في الأصول التي قدمنا ذكرها عنهم، وذكر احتجاجهم لها وما يؤول إليه قولهم من نفي الحدوث والمحدث، وفتح ما صاروا إليه من الخروج عن كل ملَّة، وما وجدنا عبارتهم عليه في كتبهم عن الإلحاد عن كفرهم ومعتمداتهم ولا تلبيس انخلاعهم عن الدين بقدر ما يوردونه من العبارات المختلفة الذين يدينون بها ويذهبون إليها، يعرف الناظر في كتابنا جمهور عباراتهم عن أصولهم التي قدَّمنا [170و] وصفها.

فما قالوه في تركيب العالم وبدو نظامه ومبلغ تمامه: أنَّ البارئ سبحانه لما أبدع «الأوّلَ وهو العقل» الذي تسميه العامة «القلم» نظر في صورته فتوهّم أنَّه الإله، وكان ذلك من غير قصد وإرادة منه للفكرة، فتولَّد من فكرته «النفس» التي هي «الثاني» وهو «اللوح» عند العامة، فكان الأوَّل تمامًا بالفعل، والثاني تمامًا بالقوَّة، كالبيضة المتولِّدة من الطائر والنطفة المتولِّدة من الإنسان، فكان الثاني لا محالة صائرًا بالفعل مثل الأول، وصار الأوَّل ويصير منتهي فعله وغاية مطلوبه ثانيًا.

قالوا: فوقع صاحب القوَّة في العمل ليخرج من حدّ القوَّة إلى حدّ الفعل، فكان عنه تركيب العالم.

ومعناه في تركيبه: إخراج ما يقوى بالاتحاديَّة وبقبول الحال منه، فكان ذلك الإنسان، وهذا كان أولا بالصورة آخرًا بالجسد، كما قيل: إنّ أوّل الفكرة آخر العمل وآخر العمل أوّل الفكرة، فتمّت به الدائرة؛ لأنَّ صورة الشيء تدور في القطر فيتصوّر المركز، فتكون الفكرة نقطة المركز والصورة منه النقطة الثانية التي بها تنشقّ الدائرة بقوة المركز فعمل العامل على المعمول به يزيله من حال إلى حال، وهو أنَّه أبدًا ينظر إلى صورته في نفسه ليديم عليه الإحالة حتى يجعله على ما صوَّره في قلبه فيه أقوى مثلًا، مثل المعمول به في تصوير المصور في نفسه، فصارت دائرة مركزها النقطة الفكريَّة والنقطة الصوريَّة، والعمل من أوَّلها إلى آخرها مخالف الأوَّل هو النقطة الأولى والنقطة الثانية هو العقل [170ظ] الثاني، وتركيب العالم هو تدوير الدائرة وإتقان الإنسان في آخره هو تمام الدائرة، وهو الذي به يتّحد تصديق العقل الثاني.

إلَّا أنّ في كل جنس صفوة وكدرة، فالصافي هو القائم لقبول التأثير على نحو ما ورد عليه من المادة، كالناطق والأساس والمتمّ، و[غير][1] الصافي هو المُنحطّ عن مرتبهم القابل ذلك في كثافة البيان، والكدورة هم الذين قال فيهم الناطق: ﴿ أَمْوَٰتٌ غَيْرُ أَحْيَآءٍ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ ﴾[2]؛ ﴿وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَآءً وَنِدَآءً ﴾[3]

قالوا: ولذلك أوجب الناطق على نفسه الأداء على نوعين: أداء ظاهر، وأداء باطن خفي[4]، فأداؤه الظاهر شريعته، وأداؤه الخفي الباطن إقامة أساسه للتأويل، والذي وافق فكرة العقل من بين الإنس الرسول عليه السلام، وليست الرسالة بتمام ما يجتمع فيه الأحوال المعذورة، فقال أول النطقاء واحدة منها وقبل آثارها، وقام الآخر بالحال الثاني وأحكم آثارها حتى بلغ السابع، فكان مدرِكًا بالستة الأحوال السالفة، وهو نفس الحال السابعة، فلم تبق حال تتم به الجميع، فهو التمام في الأشياء، صاحب سدرة المنتهى المتحد للعالم إيجادًا، لم يكن لمن قبله مثله، فصار المدرك لمراتب الكل القائم بها.

1 أضفته ليستقيم المعنى.

2 سورة النحل: ١٦/ ٢١.

3 سورة لبقرة: ٢/ ١٧١.

4 في الأصل «ظاهرا وأداء باطنا خفيا» لعل الصواب ما أثبته.

والأفلاك أقرب الأشياء إلى العقل الثاني من جهة الابتداء، وهي أوّل ما ظهرت منه ثم من بعدها الأمهات تحتها، يعنون بالأمهات الطبائع الأربع ثم النبات ثم الحيوان ثم الإنسان القائم وهو آخر الدائرة، قالوا: وهذه صورة الدائرة المبيِّنة عما ذكرناه [171و] وما نحوناه.

قالوا: فإذا كان الأوَّل تماما بالفعل مثل الثاني بالقوَّة، وكان الثاني لا محالة صائرا بالفعل مثل الأول، حتى يتحد به فيصيران [واحدًا][1] ويصير منها فعله الذي هو عندهم نهاية العدد وهو السابع من دور محمد صلى الله عليه ثانيًا.

قالوا: فاحتاج الثاني إلى تركيب العالم لأجل ذلك، وهذه صورة الدائرة عندهم:



[171/ظ] قالوا: والأزلي التام الحكمة غير مبتدئ لتركيب؛ لأنَّه غير محتاج إلى كلفة خارجة من ذاته منه على أمر كان أغفله، وكانت أوائل المركبات أربع بسائط وهي: الفاعل والمنفعل والخلاء والملأ، الذين ليسا بفاعل ولا منفعل.

قالوا: ورأينا النفس ببعضها فيما أعملته من فصل عالم حيّ امتزجت بالهيولا ليست على ذلك وعلى فاضل اللذة؛ التي هي الراحة من الملوم، فتحلّ من عالم الهيولا، راجعة إلى عالمها من غير رجوعها إليها.

1 أضفته ليستقيم المعنى.

وقالوا: إنَّ الأوَّل لما نظر إلى صورته فتولَّد من نظره الثاني كان للثاني بطريق نظر في ذاته ونظر إلى الأوَّل في الاستفادة فتولَّد من نظره إلى ذاته الهيولا، وهو العنصر القابل للصور، فضعف أن يكون حيًّا، كما ضعف الثاني أن يكون تمامًا بالعقل، وتولَّد من نظره إلى الأوَّل للاستفادة الحركة ومن حصول الفائدة السكون، فتصادقا على العنصر، وتحت الحرارة الحركة، فتحت الحرارة اليبوسة، وينتج السكون البرودة، وتحت البرودة الرطوبة، فتمّت الطبائع الهيولا، فحصل من تمامها أوَّل المركبات؛ وهي الأفلاك السبعة، وطبعها حار يابس، وهي دائمة الحركة، وإنَّما صارت جهات لها كما لجهات الثاني تم تركيب الأمهات الأربعة كما للطبائع الأربعة، فلما تزوّجت الأمهات تركبت النباتات، ثم تركبت الحيوانات في بدو العالم عن الحركة الحرارة واليبوسة على حال بدو التركيب، وكان آخر المركبات صورة الإنسان، [172و] الذي هو أعدل التركيب الموجود فيه صورة الثاني بالقوَّة القابل لجميع ما في العالم الكبير العلوي والأس، وكان قائمًا بالتأبيد هو وحماتها الستة ولواحقها الاثنا[عشر][1] لواحة للبشر عليها تسعة عشر، ثم كان التوليد الآخر، فكان ابتداء الدور الأوَّل آدم وأساسه شيث وسبعة أئمة صمت من بعده، واللواحق اثنا[2] عشر ومرتبته من العدد واحد، ثم صاحب الدور الثاني نوح، وأساسه سام، ومتمّوه السبعة، واللواحق الاثنا عشر، ومرتبته من العدد عشرة، ثم صاحب الدور الثالث إبراهيم، وأساسه اسماعيل، ومتمّوه السبعة، ولواحقه الاثنا عشر، ومرتبته مائة، ثم كذلك موسى وأساسه أخوه هارون، ومتمّوه، ولواحقه الاثنا عشر، ومرتبته [ألف][3]، ثم كذلك عيسى، وأساسه شمعون، ومتمّوه، ولواحقه الاثنا عشر، ومرتبته عشرة آلاف، ثم محمد، وأساسه أخوه علي، ومتمّوه السبعة؛ الحسن، والحسين، وعلي بن الحسين، ومحمد بن علي، وجعفر بن محمد، وإسماعيل بن جعفر، ومحمد بن إسماعيل، ومرتبته مائة ألف، ثم القائم من ولد الأساس، وهو سابع متمِّي دور محمد صلى الله عليه، وانقضاء النشأة الأولى، وابتداء النشأة الآخرة، صاحب النشأة الآخرة، وصاحب سدرة المنتهى.

قالوا: ودليل ذلك قوله: ﴿وَلَقَدۡ خَلَقۡنَا [172ظ] ٱلۡإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٖ مِّن طِينٖ ثُمَّ جَعَلۡنَٰهُ نُطۡفَةٗ فِي قَرَارٖ مَّكِينٖ﴾[4] ويعني نوحًا ﴿ثُمَّ خَلَقۡنَا ٱلنُّطۡفَةَ عَلَقَةٗ﴾ إبراهيم ﴿فخلقنا العلقة مضغة﴾ يعني موسى

---

1 في الأصل «اثني» لعل الصواب ما أثبته.

2 في الأصل «اثني» لعل الصواب ما أثبته.

3 في الأصل «عشرة آلاف» والصواب المثبت مراعاة للترتيب.

4 سورة المؤمنون: ٢٣/ ١٣.

﴿ فخلقنا المضغة عظاما ﴾ يعني عيسى﴿ فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَٰمَ لَحْمًا ﴾ يعني محمدا ﴿ ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ ﴾[1] يعني صاحب النشأة الآخرة.

فهذا قولهم في توحيدهم وصانع العالم وصنعه. وهو الإلحاد المحض والفلسفة الخالصة، غير مشوب بشيء من دين الإسلام أو غيره من الملل.

ومعنى هذا الكلام الذي ذكرناه عنهم، هو الرجوع إلى مثل ما كنَّا بدأنا بذكره ونقضناه عليهم من دليلهم على هذه الجملة، وإن اختلفت عباراتهم عنها، وليس عندهم في ذلك إلَّا الدعاوي والتحكُّم الباطل، والحديث الجاري مجرى الخرافات المُلفَّقة.

ولو أنَّ معارضًا عارضهم فجعل ما جعلوه ثانيًا أوَّلًا، وما جعلوه أولا ثانيا، وجعل الطبائع الأربعة هي الناظرة إلى أنفسها ومنها تولد الأوَّل والثاني، أو قال: إنّ الطوالع السبعة هي القدماء وهي التي نظرت وشرفت وزهت فتولَّد عنها ما سمَّوه ثانيا، أو نظر الجمع منها إلى نفسه فتولَّد عنه شيء ركَّب أجسام العالم وصورَه، وأنّ الحرارة تولَّدت عن اليبوسة والبرودة تولَّدت عن الرطوبة، وأنّ الرطوبة واليبوسة هما الفاعلتان، وأنّ البرودة والحرارة هما المنفعلتان، لم يجدوا في ذلك فصلًا.

وأما قولهم: إنّ الإنسان الذي هو أتمّ وأكمل المصوَّرات، هو القابل لمثل [173و] ما في العالم الكبير، فقد نقضناه من قبل. ولو جعل جاعل الإنسانَ هو العالم الكبير، وما جعلوه كبيرًا هو الصغير، وأن تقابل بمثل ما في الإنسان، لم يجدوا من ذلك فصلًا.

فأمَّا قولهم: إنّ أساس الناطق علي ومتمّوه السبعة من ولده. فدعوى منهم أيضًا لا أصل لها،

ولو قال لهم قائل: إنّ أساس الناطق أبو بكر الصديق رضوان الله عليه، ومتمّوه عمر وعثمان وعلي وطلحة والزبير وسعد وعبد الرحمن، وأنّ ما ظهر بينهم من الاختلاف كان أمرا ظاهرا على سبيل التقية.

أو قال: إنّ أساس الناطق معاوية بن أبي سفيان، ومتمّوه يزيد ومعاوية بن يزيد ومروان بن الحكم وعبد الملك بن مروان والوليد وهشام ابنا عبد الملك، وعدّوا من مروان سبعة إلى السفياني الذي ذكر خروجه.

---

1 سورة المؤمنون: ٢٣/ ١٤.

وجُعِلَت الطوالع والبروج وأعداد السموات السبعة، وكل سبعة ذكروها دلالة على أساس الناطق ومتميه من آل مروان، إن لم يجدوا إلى الفصل في ذلك طريقًا، وما ينخدع بهذه الحماقات إلّا جاهل مغرور.

ولو أنّ قائلًا قال بإزاء قولهم «إنّ فوق العالم، العقلُ والنفسُ»: إنّ هناك عالم للجهل والحمق، وعالم للقدرة والعلم، والحركة والسكون، والشهوة والفكر والظنون، لم يجدوا في ذلك فصلًا، نعوذ بالله من الحيرة والركون إلى الجهالة.

وقال ابن هبة الله: النفس الناطقة أبدية، لاتحادها بدرك علم الباطن، ومن أدرك ذلك نجا، ومن أخطأه هلك في بحر الضلالة، ويزعمون أنّ معنى الاتحاد أنّ النور اتحدت أجزاؤه [173ظ] المختلطة بالظلام، وإنَّما اتحد بها بطبعه وإنه يوصف فإنَّه ينافي الظلام، وهذا أيضًا من المخرقة والتهويل والعبارات التي لا معنى تحتها، فلو قال لهم قائل: إنّ النفس التي ليست بناطقة أبدية، ولاتحادها علم الأمور بما في بواطنها من الحكمة، وإن كانت ممنوعة من النظر بالعبارة عنه، فمن أصاب عِلمُها نجا ومن أخطأه هلك، لم يجدوا فصلًا.

وكذلك فلو قال: إنّ العلم علمان، والإرادة إرادتان، ناطقة وغير ناطقة؛ فالناطقة منهما هي المتحدة ولاتحادها بعلم الأمور بما في بواطنها، لم يقدروا على فصل في ذلك.

واعلموا وفقكم الله أنّ قولنا: «نفس» تقع على ثلاثة أشياء: أحدها ذات الشيء المشار إليه، إذا قلت: هذا نفس المتاع وعينه وذاته. وقد يقع قولنا: «نفس» على الحياة التي بها يصير مَن وُجِدَت به حيًّا، وهي عرَض من الأعراض على ما بيَّنَّاه من قبل، وبمنزلة العلم والقدرة والحركة والإرادة. وقد يقع القول «نفس» على روح، وهو نفس الحي الذي يتَّحد به ويدفعه فيحويه باردًا ويدفعه حارًّا، على بيَّنَّاه في كتاب «**المقنع**». وذكرنا هناك الفرق بين الروح والحياة وتَقصَّينا القول في ذلك.

وفي الجملة فإنَّهم إن عنوا بالنفس ذات الإنسان، وذات غيره من الأجسام -والأجسام كلها محدثة بما قد ذكر وبيّن ممَّا يعرفه المبتدئون من المتكلمين- وإن عنوا بها الحياة فهي عرض من الأعراض، لا عالم لها، ولا يجوز عليها البقاء والانتقال، والممازجة [174و] وملابسة الأجسام؛ لأنَّ ذلك من صفات الجسم وموجب لحمل ما جاز عليه الأعراض. وإن عنوا به الروح والنفس فالقول فيها كذلك،

لأنَّ الروح[1] جسم محدَث لا عالم له، وإن عنوا به شيئًا بسيطًا ليس بجسم ولا عرض فذلك باطل؛ لأنَّ البسائط والمركبات واللطيف والكثيف من الأجسام كلها محدثة، ومن جنس واحد، وإن اختلفت أعراضها على ما بيَّنَّاه من قبل، فبان أنّ كل ما يوردونه من هذه العبارات فارغة، وهي حيل وتمويهات على مَن يستغرّونه ويستضعفون عقله وبصيرته.

فصل: [مقتضى قول الباطنيَّة هو دين الدهرية]

ومقتضى قول الباطنيَّة هو نفس دين الدهرية والتمويه، وإنَّما كان ممزوجا منها ومن أشياء من أمر الفلاسفة -على ما بيَّنَّاه عنهم من قبل- وهم جميعا مطبقون على إحالة اختراع الأعراض، وأنّ ما بين اجتماعا للأجسام وافتراقا، فيسمّون الاجتماع اختراعا والافتراق فناء.

فصل: [الرد عليهم في حقيقة آلهتهم]

يقال لهم: لا يخلو جميع ما ذكرتموه ممَّا سميتموه نفسًا وعقلًا، وصورة، ومادَّة، وإلهاً، وأولًا، وثانيًا، وأصلًا، وأساسًا، من أن تكون أشياء ثابتة موجودة، أو معدومة منتفية ليست بمعان قائمة، ولا أشياء موجودة. فإن قالوا: نعم -ولا بد من ذلك- قيل لهم: أموجودة هي أم معدومة؟

فإن قالوا: هي معدومة. أوجبوا نفي كل ما ذكروه وأخرجوه بعينه عن كونه عقلا ونفسا وقوة ومادة وأولا وثانيا وإلها وروحانيا وجسمانيا وصورة وإلها.

فإن قالوا: موجودة ثابتة. قيل: فهل يخلوا من أن تكون كلها قديمة أزلية، [174ظ] أومحدثة مستقبحة الوجود، أو بعضها قديم وبعضها محدث؟ وإن كانت كلها محدَثة، أو منها ما هو محدث، وجب حاجتها إلى محدِث آخر يدبّر العقل والنفس والصورة والقوَّة والمادّة، ووجب أن يكون ذلك الصانع هو مدبِّر العالم بغير واسطة؛ لأنَّه إذا كانت هذه الأصول والأمهات محتاجة إليه كغيرها من الحوادث فهي أحوج إليه، وكذلك إن كان منها ما هو محدث -وليس ذلك من قولهم- وليس لهم أن يقولوا: إنّ هذه الأشياء حوادث من صانع صنعها وهي مع ذلك تصنع العالم إلَّا من حيث جاز أن يقال: إنّ المحدث

---

1 في الأصل «الريح» وأعتقد أنها الروح.

الأوَّل القديم أحدث شيئا غير هذه الأشياء، وأنَّه هو الصانع لها، وأنّ الصانع ابتداءً خلق شيئا[1] سواها تولَّدت كلها عنه، ولا جواب عن ذلك.

فإن قالوا: بل كل هذه الأشياء قديمة أزلية. قيل لهم: فلا يخلو أن تكون مع قِدَمها من أن تكون متماثلة متساوية وبمعنى واحد غير مختلفة، فلمَ صار بعضها عقلًا، وبعضها نفسًا، ومنها أول ومنها ثان، ومنها صورة ومنها قوة ومادة، وهي كلها متساوية متماثلة؟

فإن قالوا: إنّها مع قدمها متباينة مختلفة. قيل لهم: ولماذا اختَلفَت فاختَصَّ بعضها بصفة لا يحتاج بعضها إليه، وهي متساوية في القِدم، ولم وجب كون العقل منها عقلًا دون كونه نفسًا، وكون النفس نفسا دون كونها صورة أو مادة وعقلًا، وكيف يكون بعضها عِلَّة لكون بعض، وهي أزلية لم تزل كائنة؟ وهذا حدّ من الجهل عظيم.

ويقال لهم أيضا: فإنَّه لا بدّ مع [175و] تماثلها واختلافها من أن يكون كل شيء منها جوهرا أو عرضا، فإن كانت جواهر وجب أن لا تخلو من أن تكون متجانسة أو متباينة؛ لأنَّ الجواهر لا يجوز أن تنفك من ذلك، كما لا يجوز أن تكون مجتمعة متفرقة معا، وإن كانت على أحد الوصفين في الأزل فلا بد من أن تكون كذلك لأنفسها أو لمعنى قديم، فإن كانت كذلك لأنفسها استحالت ملابسة النفس للجسد بعد أن لم تكن ملابسة له وهي على ما كانت عليه في القدم، واستحال تغير أحوالها وصفاتها، وإن كانت كذلك وجب أيضًا استحالةُ تغيّرها وملابسة شيء منها لِما لم تكن ملابسة له، وكون شيء منها عن شيء. وإن كانت أعراضا وجب حاجتها إلى محال تقوم بها لاستحالة قيام العرض بنفسه واستحال أيضًا منها وقوع التدبير والأفعال.

وأما قولهم: إنّ الهيولا سبق الأعراض، فإنَّه قول باطل؛ لأنَّه لا بد أن يوجد بمكانٍ أو ما يقدّر تقدير المكان ولا بد أن يكون مجتمعا أو مفترقا، وقد تَقصَّينا الكلام في حدث الأجسام وإثبات الأعراض وأحكام الجواهر والأجسام والأعراض في الكتب الموضوعة لهذا الباب، فلا وجه للإطالة بذكره مع وجوده وقرب الوصول إليه.

ويقال لهم: تعالوا فقولوا في هذه الأسماء ما شئتم من أنَّها جواهر أوأجسام مُركَّبة أو بسائط أو لطيفة أو كثيفة أو أعراضا قائمة بأنفسها أو محمولة في غيرها فإنَّا نسلّم لكم جدلا، فما الدليل على صحة

---

1 في الأصل «شيئ» لعل الصواب ما أثبته.

الترتيب الذي رتّبتموه في الأوَّل [175ظ] والثاني والثالث وفي المركّب والبسيط، وهل تجدون فرقا بينكم وبين من عَكَسَه عليكم وَقَلَبَه، ولو أنّ قائلا قال لكم: ما أنكرتم أن يكون ما هو السابق عندكم هو الثاني وثالثكم هو السابق، وبسيطكم هو المركب ومركبكم هو البسيط، وما جعلتموه نورا ظلمة وما قلتم إنه ظلمة نورا، وجعل ما جعلتموه طبائع فاعلا مختارا حيا قادرا، وأنّ السكون يولّد البرودة والحرارة تتولد من الحركة، وقَلب كل شيء ممَّا قلتم، ماذا كان يكون الفصل بينكم وبينه، ولا يجدون في ذلك مخرجا، وقد بيَّنَّا في غير كتاب استحالة وقوع الفعل إلَّا من حيّ قادر، وأنَّه متى كان محكما لم يصح أن يقع الا من قاصد عالم، وذلك يوجب استحالة فعل العقل ونظره إلى نفسه؛ ونظر النفس إليه إن كان العقل والنفس عرضين، وامتناع كونهما فاعلين، وكذلك إن كانا جوهرين مركبين أو بسيطين ليسا بحيّين قادرين ولا عالمين مريدين فوجب بطلان جميع ما أثبتوه من هذه الأمور وجعلوه فاعلا، فأمَّا القول بالتولّد سواء قيل: إنّ المتولّد فاعل على قول جمهور مثبتي التولّد من المعتزلة أو القول بأنَّه حَدَث لا من محدث على قول ثمامة بن أشرس[1] منهم، وقد بيَّنَّا القول بفساده في غير كتاب فأغنى ذلك عن الإطالة به.

فأمَّا الأدلّة على وحدانية الصانع وإبطال الاثنين وما زاد عليهما فنحن نذكر صحة التمانع بينهما ووجوب عجزهما أو عجز أحدهما عند اختلافهما في المتضادات أو استحالة وقوع فعل كل واحد منهما – مع كونه قادرا– لا لوجه معلوم أو لأنّ ذلك [176و] يصيِّرهما في معنى الواحد إذا لم يكن الفصل بينهما بصفة لأحدهما ليست للآخر، أو بأنَّه ليس إثبات اثنين لا تلجئ الصنعة إليهما بأولى من إثبات أربعة وما زاد عليها، ويكافئ الدعاوي في ذلك مع كون الصنعة غير مُلجئة إلى شيئ منها، وغير ذلك ممَّا قد ذكرناه وذكره غيرنا في باب الدلالة على وحدانية الصانع جل ذكره، فمعروض موجود لمن طلبه، وإنَّما تكلم بذلك وبالكلام في حدث الأجسام وإثبات الأعراض وأحكامها أهل التبقُّط والجدل والمعارف الصحيحة دون هؤلاء الكفرة المُستَغَثُّ كفرهم والباطلة أصولهم وخرافاتهم، وإنَّما يجب أن يؤخذ مع هؤلاء في طرق الهزل بهم واللهو، وإلَّا فأي عاقل يتصور عنده وجوب إثبات إلهين لكون النيّرين[2] في

1 ثمامة بن أشرس أبو معن النميري البصري، المتوفى: 213هـ، من كبار المعتزلة ومن رؤوس الضلالة، كان له اتصال بالرشيد ثم بالمأمون وكان ذا نوادر وملح. وقال ابن حزم: كان ثمامة يقول: إن العالم فعل الله بطباعه وإن المقلدين من أهل الكتاب وعباد الأصنام لا يدخلون النار بل يصيرون ترابا وإن من مات مصرا على كبيرة خلد في النار وإن أطفال المؤمنين يصيرون ترابا. لسان الميزان لابن حجر العسقلاني، 2/ 398؛ ميزان الاعتدال للذهبي، 1/ 371.

2 في الأصل «نيرات» لعل الصواب ما أثبته.

الفلك، وإثبات سبعة أئمة بعد الأساس واثني عشر حُجَّة لأنَّ في السماء طوالع سبعة والسموات سبعة والأرضين سبعة، وأنّ الأصلين والناطق والأساس والمتمّ والحجج والأئمة على عدد النجوم والبروج لولا حمق واضع هذا وقائله، ولو جعل جاعل العقل سبعة أقسام والنفس سبعة والمتمين اثني عشر والحجج أربعة، وقَلب ما رتّبوه وزاد في ذلك ونقّص منه، وكثّر عدد ما قلّلوه وقلّل ما كثروه، وقاس كل شيء من ذلك على عدد غير الذي قاسوه عليه لم يجدوا في ذلك فصلًا، وكيف وجب قياس عدد إلهين والنطقاء والمتمين والحجج على الطوالع والبروج والنيّرين، ولم يجب قياس [176ظ] عددهم على عدد النجوم البابانية ونجوم المَجَرَّةِ وكل النّيرات في الفلك، وهل دلّ العقل بقضيته أو سمع نور دونه أو اللغة أو بعض أدلة المواضعة على صحّة قياس عدد نطقائهم وأولهم وثانيهم وأساسهم على عدد الطوالع والبروج دون غيرها من الأعداد، أو هل بين النطقاء والأساس وبين البروج والنجوم والنعت التي في وجه ابن آدم وعدد السموات تعلّق يعرف ويمكن أن يذكر، وهل يُخدع بمثل هذه الرقاعات والخرافات إلّا مَن حلّ -من النقص والحمق- محلّ واضع هذه الدعوة ومرتِّبها.

ولولا اغترار عامة جهال بما رتّبوه وذكروه من ذلك لكان ترك ذكره والإعراض عنه وإشغال الخاطر والبدن وإفناء الزمان بوصفه أولى وأحرى، غير أنّنا نذكر بذلك موجبا لكشف جهالاتهم وبُعدها وتعريف الضعفاء باطل ما هم عليه وأنَّه خروج عن الدين وتلاعب به وعناد له.

ومتى سئلوا عن حُجَّة ذلك قالوا: هذا لا ينبغي أن يطالب فيه بحُجَّة سوى قول الناطق وتفسير أساسه وقول الأئمة أو الحجج، وقد أخذنا ذلك عنهم وأمِرنا بطاعتهم، وهم يعلمون أنّ ما وضعوه باطل؛ لأنَّه لا أصل للنبوة عندهم ولا للأساس والحجج وإنَّما يشبّهون بذلك [على][1] الجهال من مقلّديهم الذين يستخدمونهم ويستبدلونهم ويستضعفون أموالهم ويستحلّون حريمهم، فنعوذ بالله من نقص يصوِّر لصاحبه شبهةً فيما ينتمون إليه ويدعون إلى التدين به من العلوم الإلهية الربانية. [177و]

فصل في الكلام عليهم

وقد اتفق كل ذي عقل سليم على مخرقتهم وهزلهم بالدين وأهله، قالوا: ويدلّ على صحة ما قالته النطقاء في الإخبار عن السابق والتالي وما رتبناه من حروف الله سبحانه إذا كتبت وصورت، قالوا:

---

1 أضفته ليستقيم المعنى.

فإنَّ الألف منها دال على الوحدة المتصلة الظاهرة للمربوبين، قالوا: واللام[1] على السابق واللام الأولى على الثاني المركب للعالم المسمى بالسابق، واللام الثانية على الناطق المُشِيدُ للثاني تأليف الشريعة على حد وانشاء الثاني للعالم، والهاء المدوّرة: على الأساس الذي كان به رجوع الحال إلى ما كان بدأ منه، ولذلك كانت آخر الحروف الهاء؛ لردِّه صور الحدود من نفسه، قالوا: فالبارئ على التقريب لا على التحقيق ولا على المجاز أول بالأول آخر بالأساس ظاهر بالثاني باطن بالناطق، قالوا: وإنَّما يريد بذلك أن أولية الأوَّل آخرية الأساس وظاهرية الثاني وناطقية الناطق كلها مجموعة في وحدة البارئ جل وعز الأولية والآخرية، لأنَّه الواهب لهم المانُّ عليهم، فإليه يضاف على التقريب قدرهم وخلاقهم؛ لأنَّه لا يوصف بصفاتهم وكل ما ظهر في العالم منهم فيه.

فانظروا رحمكم الله إلى هذه الخرافات والتهويلات والعبارات العارية من معنى صحيح، وأكثرها عارية من معنى فاسد وصحيح، وكل هذا لو عكس وجعل كل ما جعلوه من الحروف دلالة على شيء دلالة على غيره، فقلب ما قالوه وجعل النفس أزلية والعقل عنها، وقال: إنّ كل ما ظهر في [177ظ] العالم منهم ففي النفس يدلّ على العقل، أو قال: بل القدرة هي القديمة الأزلية، وهي التي كان عنها الثاني، وهي التي تظهر بشيء وتبطن وتخفي بغيره، وجعل كل ما وصفوا به ما قالوه في العقل وصف به القدرة أو الإرادة لم يجدوا إلى دفع ذلك طريقا.

وهذا باب ذكر جمل مقالات الدهرية والفلاسفة والثنوية

والغرض في ذكر هذه الأقاويل أن يعلم الواقف عليها أنّ مذاهب الباطنيَّة مختلطة، منها مسروقة من كل فريق من الأوائل -وإن غيّروا العبارات عن معاني كلامهم- وأنّ مقتضى مذهبهم تصحيح القول بالدهر والتعطيل ونفي الحدوث على الحقيقة والمحدث.

واتفق قوم من الباطنيَّة وبعض الدهرية على أنّ العالم متكوِّن وامتنع من أن يقول: إنه محدث ومتكوَّن، ومن أن يقول: إنّ مكوّنه مقدم عليه بمدّة زمانية وإنَّما هو متقدّم عليه بالشرف، وبأن أحدهما مكون والآخر متكون والمكون أشرف من المتكون، وزعم بعضهم أن القديم لم يزل مع فعله كالظل

1 في الأصل «والألف» والصواب المثبت لأنه قال بعده واللام الثانية فدلت على أن هذه هي اللام الأولى.

والجِرم، وقال بعضهم: العِلَّة والمعلول قديمان[1] وإنه لما كان الشيء لا يفارق علته وكانت عِلَّة الأشياء قديمة وجب أن يكون شبه المعلول قديما مع علته، قالوا: وعِلَّة المعلولات فعل القديم [178و] لا نفس القديم، وعبر ابن بكش[2] وكثير ممن قبله من الباطنيَّة عن هذا المعنى بأن قالوا: الاستشهاد بالشاهد على الغائب واجب، فلما رأينا العالم بما فيه قائما ثابتا علمنا أنَّه لم يثبت ويقم إلَّا بممسك وعلمنا أن ماسكه خفي لا يُرى، فحكمنا بفضل الماسك على الممسوك؛ لأنَّه لا يجوز أن يوجد شيء قائم بغير علة.

وقال بعض الدهرية: إنه لا إله للعالم ولا مدبّر، وإلى ذلك تومئ الباطنيَّة وهو محصول قولهم، وكل قائل منهم يقدم الفلك ثم يقول: إنه لا يجوز أن يلحقه كون ولا فساد إلَّا قليل منهم، فإنَّهم قالوا: إنّ ذلك يلحقه بعد ثمانين ألف سنة، وأنّ الرياح والنيران والتراب تلحق صفحته فتعمل بعد الدهر الطويل في فساده وخَلِّ شكلِه، وأنّ الغالب على طبعه اليَبَسْ، وقال بعضهم: بل هو طبيعة حامية لكون حركته دورية دائمة وبخلاف حركات الاصطقطاب الأربعة: الماء والأرض والنار والهواء.

وقال بعضهم: الفلك حيّ ناطق غير ميت وإنّ الأشياء لم تزل أشياء قبل شيء إلى غير غاية ولا نهاية. وقال كثير من أهل الدهر بقدم الهيولا، واختلف القائلون بقدمه، فقال بعضهم: إنّ البارئ جل ثناؤه لم يزل موجودا بغير غاية ولا نهاية يحدثها وبِوَقْتِ وجوده يذكره، وأنَّه مع ذلك مباين لنفسه بجميع الجواهر والأعراض وغير مماثل لها ولا داخل في معانيها، ولكن هي مع البارئ تعالى في أزله جوهر قديم، وإنّ البارئ سبحانه منه ركب العالم الذي منه [178ظ] الفلك والنجوم وجميع ما في العالم من الإنس والحيوان والأرض والنبات والطبائع الأربع، وقال بعضهم: أفهم أفلاطون[3] وأرسطاطالس: إنّ البارئ سبحانه لا اسم له ولا صفة أكثر من الاسمية وألوهية والاسمية، ولا يجوز أن يخبر عنه ويتكلم عليه، ولا يجوز أن يتغير ويتحول أو يتحرك أو يسكن أو ينتقل، وإن الفلك لم يزل بحاله وإنه مخالف للصانع في جوهره، قالوا: وقد كان لم يزل مع البارئ ومع الفلك جوهر آخر يقبل الكون والفساد

1 في الأصل «قديمين» لعل الصواب ما أثبته.

2 علي بن ابراهيم بن بكش أبو الحسن، طبيب حاذق، المتوفى: 394 هـ، كان قليل التصنيف، له مقالات صغار. إخبار العلماء بأخبار الحكماء، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف بن إبراهيم الشيباني القفطي المتوفى: 646 هـ، المحقق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى 1426 هـ/ 2005 م، ص: 1/ 181؛ معجم المؤلفين، 7/ 4.

3 صاحب الكىَ يقال: انه كان احد من اخذ عنه جاليمس، وله تصانيف منها: كتاب الكىَ مقالة. لا يعرف الاطباء من نقلها. إخبار العلماء بأخبار الحكماء، 49/1.

والتبدّل والانتقال من تركيب إلى تركيب ومن حال إلى حال، وهذا الجوهر مركب من الطبائع الأربعة الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة.

قالوا: فأمَّا جوهر الفلك فمخالف لهذا الجوهر وهو من طبيعة أخرى، وإنّ الجوهر المقابل للكون والفساد ويتقلّب من حال إلى حال فيصير مرة جمادا ومرة نباتا ومرة إنسانا. وقال فريق منهم: إنّ الفلك غير محدث بوجه من الوجوه وإنه كان مع الفلك ومع البارئ جوهر قديم قابل للكون والفساد، وإنّ هذا الجوهر القابل للكون والفساد إنَّما هي الأجزاء التي لا تتجزأ، وقال: إنّ هذه الأجزاء؛ البرودة والرطوبة واليبوسة.

وقال بعض المتأخرين من أصحاب أرسطاطاليس وبرقلس[1] ومن مال إلى مثل قولهما في قدم العالم والقول بالدهر إن مذهب أسلافهم ممن قدمنا ذكرهم إنَّما هو: أنَّه لم يزل جوهران قديمان حاليان ومتعديان من الأعراض كلها، أحدهما مدبّر وهو الله سبحانه والآخر مدبَّر وهو الهيولا، قالوا: وهذا الجوهر أيضًا كان في الأزل عاريا من الأعراض [179و] وخاليا من سائرها، ثم ركب الله تعالى منه ما ركب وأحدث الله سبحانه فيه الأعراض.

ويقولون: الهيولا المتعري من الصور كلها غير موجود بالفعل [والموجود][2] هو المُلامس للصورة، وكل صورة فإنَّها حادثة كانت بعد أن لم تكن.

وقال أبو زكريا الرازي[3]: بقِدَم الهيولا والمكان والزمان والحكيم المبدع وقدم النفس، وبه قال ماني[4] وابن ديصان الثنوي، وقال: بقِدم اثنين أحدهما النور والآخر الظلام لم يزالا متنافيين ضدين

1 برقلس مؤسسس مدرسة الافلاطونية الجديدة، ولد في القسطنطينية وتوفى في اثينا سنة ٤٨٥. وكان برقلس مبتدع الفكرة الجدلية عن الثلاثية ويتميز برقلس في الكتابات الفلسفية التاريخية. الموسوعة الفلسفية، وضع لجنة من العلماء والاكادميين السوفياتيين، اشراف: م. روزنتال– ب. يودين، ترجمة: سمير كرم، مراجعة: د.صادق جلال العظم وجورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ص: ٨٢.

2 أضفته ليستقيم المعنى.

3 محمد بن زكريا الرَّازي، أبو بكر، المتوفى: 313 هـ، فيلسوف، من الأئمة في صناعة الطب. من أهل الري. عيون الأنباء في طبقات الأطباء، أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس الخزرجي موفق الدين، أبو العباس ابن أبي أصيبعة، المتوفى: 668هـ، المحقق: الدكتور نزار رضا، دار مكتبة الحياة – بيروت، ص: 414؛ إخبار العلماء بأخبار الحكماء لجمال الدين القفطي، ص: 206.

4 ماني زنديق مشهور كان في زمان برهام بن هرمز بن سابور، وكان مجوسيًا، ووضع كتابًا سماه «الزند» قتله الملك المذكور، وبقي له أتباع إلى زمان هارون الرشيد فقتلهم وحرق زندهم فانقطع أثرهم، وكان قد حاربهم قبله والده المهدي وجده الهادي، ونقل عن الزهري أن المانية وهم أصحاب ماني ليسو من أمة الإسلام. بغية الطلب في تاريخ حلب، عمر بن أحمد بن هبة الله، كمال الدين ابن

منافرين، وكل واحد منهما في الأزل كان ذاهبا في غير جهة صاحبه، فالنور متصاعد والظلام منحدر؛ لاختلاف طبيعتهما، وكانا في القدم مفردين موجودين بغير نهاية وتوقيت ثم اجتمعت أجزاء من كل واحد منهما فتركب العالم على ما نشاهده من تمامه ونظامه وعجيب ما فيه، وهما مع ذلك حيان، وزعموا أنَّه لا بد أن يتباينا بعد امتزاجهما وينعزل وينفرد جوهر كل واحد منهما عن جوهر الآخر ويتميز منه، وزعمت الديصانية[1] منهم أنّ أحدهما حيّ والآخر ميت والنور حيّ والظلام ميت.

قالوا: لأنَّهما مختلفان لأنفسهما لكون أحدهما نورا والآخر ظلاما[2] فلو كانا حيين بأنفسهما لكانا مثلين خلافين بأنفسهما، وهذا يوجب عليهم أن لا يكونا قديمين بأنفسهما، لأنَّهما خلافان بأنفسهما وإلَّا صارا متفقين بما به كانا مختلفين وذلك محال، وقال هؤلاء: لو كانا حيّين لما صح أن يوجد في العالم ميّتا وقد وجدنا فيه ميّت، ولا يصحّ أن يكون من اجتماع [179ظ] حيّين ميّت، ولا مغموم ناقص عن الحس والإدراك. ويزعم من يقول منهم: إنّ القدماء ثلاثة: نور خالص وظلام وأصل ثابت دون النور وفوق الظلمة، ومركزه من مركزيهما وعالميهما، وليس في ضوء النور ولا في كدر الظلمة وأنَّه معدل بينهما لكونهما مختلفين، وأنّ أحد الأصلين خير لا يفعل إلَّا الخير والنفع وهو النور والآخر شِرّير لا يفعل إلَّا الشر وهو الظلمة، والآخر لا يفعل الخير ولا الشر، وأنَّهما يفعلان ذلك بالطبع.

واختلفوا في الشّر الأوَّل الذي كان عنه إبليس، فقال بعضهم: هو حدث لأنَّه محدث.

وقال بعضهم: إنَّما حدث من فكرة فكّرها البارئ رديئة، وقال بعضهم: هذا تفكّر في نفسه ما أخوفني أن يدخل عليّ في ملكي من ينازعني فحدث إبليس من تلك الفكرة.

وإذا تأمّلتَ مذهب الباطنيَّة وما يدعون إليه ويرمزون عليه علمت أنَّهم إلى هذه المذاهب يدعون وبها يدينون وأنَّه رُبَّما كان الجامع منهم بين هذه المذاهب أو كثير منها، ومرّوا على ذلك ورُبَّما

العديم، المتوفى: 660هـ، المحقق: سهيل زكار، دار الفكر، 4/ 1943؛ تاريخ الإسلام للذهبي، 4/ 500؛ توضيح المشتبه في ضبط أسماء الرواة وأنسابهم وألقابهم وكناهم، محمد بن عبد الله، شمس الدين، الشهير بابن ناصر الدين، المتوفى: 842هـ، المحقق: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة: الأولى، 1993م، 8/ 5.

1 **الديصانية**: ينسبون إلى ديصان بن سعيد الخرمي، فرقة من الثنوية. التوحيد، محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي، المتوفى: 333هـ، المحقق: فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية؛ ص: 163؛ تاريخ الإسلام للذهبي، 12/ 167؛ الوافي بالوفيات للصفدي، 19/ 243.

2 في الأصل «أحدهما نور الآخر ظلام» لعل الصواب ما أثبته.

صرّحوا بالدهر وموّهوا بما يشوبونه تستّرا وحذرا، فعبّروا عن هذه الأمور التي ذكرناها بذكر العقل والنفس والأول والثاني وكن وقدر واللوح والقلم وسابق وناطق وأساس وغير ذلك ممّا وضعوه له إشارة به إلى هذه الأمور.

فقالوا: مرادنا بالسابق هو الذي كانت الأشياء عنه، وهو الهيولا عند إخوانهم الفلاسفة. قالوا: وقولنا: التالي إشارة ورمز [180و] على التركيب الذي يحدث في الجوهر، ومرادنا بذكر الناطق الصورة الكائنة عن تركيب الجوهر، ونريد بالأساس الأعراض التي تحدث في الجوهر بعد حصول الصورة.

وقولهم في الروح والأرواح هو نفس قول المجوس بقدم النور والظلمة وأن كون العالم عن امتزاجهما، وهو قول الفلاسفة بقدم الطبائع والهيولا، والقول بأنّ القديم فكّر فكرا تولّد منه الثاني وأنّ الثاني نظر في نفسه وإلى الأوَّل وأنَّه أعجب وزها وظنّ أنَّه الأول، وهذا هو نفس قول الثنوية بالفكرة، وليس يخرجون في شيء ممَّا رمزوا عليه عن مذهب الدهرية والفلاسفة.

وكثير منهم يقول: لا صانع ولا مدبّر، ويَستعمل هذه الألفاظ خوفا وسترا وتلبيسا على العامة، فإذا أيسوا من الشقي المغرور بالقبول منهم، ووثقوا بتكذيبه الرسل عليهم السلام، وشكّه في التوحيد صرّحوا له بمجرَّد اعتقادهم والإلحاد الذي أخلدوا إليه، وادعوا أنّ العلم به رباني خفي وباطن لهم، وقالوا: اعلم أنّه يجب على العاقل الحكيم المفارق للعامة والرعاع والرابضة[1] الجهال أن يعلم ويعرف الوعد والوعيد الذي جاءت به النطقاء عن الثاني، وأن يعتقدوا أنّ ما ذكروه وحدّثوا به من القيامة إنَّما هو قيام قائم الزمان، ومعنى ذلك قيام ابتداء دور الفلك لا تصال آخره، ومعنى المعاد إنَّما هو عود كل شيء منه إلى أصله.

قالوا: وذلك أنّ الانسان لما كان متولّدا من العالم الروحاني ومن العالم الجسماني وكان جسم [180ظ] الإنسان متكوّنا من الطبائع الأربعة وجب أن يكون كل شيء يكون منه الإنسان عائدا إلى حاله عند انحلال جسد الإنسان، قبل السوداء بالأرض والصفراء بالنار والدم بالهواء والرطوبة بالريح، وذلك معنى الجنّة والنار، وهو أنّ النفس إن كانت ركّبت بملابستها البدن تخرج من القوَّة إلى الفعل باكتساب العلوم الباطنيَّة الخفية، فإنّها تصير إلى الجنّة وهي عالمها التي منه جاءت وانفصلت، وإن لم تكن

1 في الأصل ربما «الراضبة» ولعل المثبت الصواب.

صفت ورقت[1] أو لم يكن استتمّ صفاتها بمفارقتها تمام كدورة الجهل باكتسابها العلوم الخفية وبمفارقتها دور الشبهات فإنَّها تعود إلى هذه الدار أبدا.

قالوا: وقد جاء بذلك القرآن وهو قوله تعالى:﴿ كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَـٰهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُواْ ٱلْعَذَابَ ﴾[2] قالوا: والأجساد البالية المنحلّة لا يصحّ ويمكن إعادتها؛ لأنَّ الله سبحانه لو أراد أن يعيدها ما عطّلها ونقضها؛ لأنَّه سبحانه لا يجوز في صفته أن يبني ما ينقض وينقض ما بنى، وإنّ ذلك – زعموا– لا يجوز عليه في حكمته، ولئلا يوجب ذلك بداء وتغيّر حال، وذلك ممَّا فيه نظر، وهذا غير موجب للبداء، واستدراكه تعالى عالما بما لم يكن عالما به، على ما ذكرناه في الكلام على اليهود في فصول القول في الناسخ والمنسوخ من أصول الفقه بما يغني عن الإطالة به، وإن عنوا باستحالة ذلك منه استحالته في قدرته، فذلك كفر منهم وإيجاب لعجزه وامتناع قدرته على تفريق مجتمع وجمع مفترق أو تحريك ساكن أو تسكين متحرك، وذلك هو التعجيز لله سبحانه.

قالوا: والنفس لا تَتلَف بمفارقتها للجسد ولا تنقطع من الإدراك والفهم [181و] ولكنها تكون أصفى وعلمها أكمل وأتم وأنور لمفارقتها الكدور وبُعدها عما كانت متصلة به، وقد زعموا أنّ من الدليل على ذلك أنّ النوم موت خفي، وأنّنا مع ذلك نجد النفس في حال النوم تُبصر من غير استعمال منها للبصر وتسمع من غير استعمال منها للسمع وتتكلّم من غير استعمال منها للسان، فدلّ ذلك على أنَّها عند الموت ومفارقتها الجسد أعلم وأقدر، والعِلَّة في اقتدارها في النوم على ما تقدر عليه بغير آلة؛ أنَّها إذا نأت عن الجسد رجعت إلى عالمها.

قالوا: ويدلّ على ذلك أيضًا أنَّها لما فارقت الصلب وصلت إلى فسحة الرحم، ولما فارقت الرحم وصلت إلى فسحة الدنيا كذلك إذا فارقت الدنيا وصلت إلى فسحة العالم النوراني الروحاني، وتستريح عند ذلك من الهموم والآلام، وذلك هو معنى وصولها إلى الجنة. وهذا هو الإلحاد والتعطيل والتكذيب للرسل وإنكار الحساب والبعث والنشور من القبور، وقول من حكى الله عنهم أنَّهم قالوا: ﴿ نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ ﴾[3]

1 في الأصل «ركت».

2 سورة النساء: ٤/ ٥٦.

3 سورة الجاثية: ٤٥/ ٢٤.

فصل: ذكر جمل أخر من الكلام عليهم في هذه الفصول المفارِق قائلها للدين

يقال لهم: خبِّرونا عن هذه الأشياء التي ذكرتموها ووصفتموها بأنَّها عقل ونفس وصورة ومادة وقوة وهيولا وأساس وناطق وأصل، وأنَّها هل هي موجودة وأشياء ثابتة موجودة أم معدومة منفيّة[181ظ] ؟ فإن قالوا: معدومة، استحال أن يكون عقلا ونفسا وعِلَّة وأساسا ومادة وصورة وأخلاقا فاعِلَّة ومفعولة وعِلَّة أو معلولا.

فإن قالوا: بل هي موجودة غير معدومة، قيل لهم: أقديمة هي كلها أم محدثة كلها أم بعضها قديمة وبعضها محدث؟ فإن قالوا: بل هي قديمة كلها، قيل لهم: فهل هي مع ذلك مشتبهة ومتساوية في معانيها أم مختلفة متباينة المعنى، فإن قالوا: بل هي متساوية المعنى ومتماثلة، قيل: فكيف يكون بعضها عقلا وبعضها نفسا وبعضها هيولا ومنها أول ومنها ثان، وليس بعضها صفة لبعض ولا ذالكم دليل على وجوب كون بعضها عقلا وبعضها نفسا وبعضها صورة، حسب الدليل الدال على إثبات محدث العالم يجب كونه حيا قادرا عالما ووجوب كونه ذا علم وحياة وقدرة هي صفات له وموجبة كونه مفارقا للموات والعاجز الجاهل واستحالة مشاركة الصفة للموصوف في الحكم الواجب عن العلم؛ لاستحالة قيام العلل بها، وليس بمثل هذه الدلالة يعلم وجوب كون بعض ما أثبتم حيا قديما عقلا وصفة نفسا وبعضه أولا وبعضه ثانيا، وما ذكرتموه في ذلك ممَّا ظننتموه شبهة، وقد بيَّنَّا فساده من قبل عند ذكركم الأوَّل والثاني وتركيب العالم ووصف العالم الأكبر والعالم الأصغر بما يغني عن الإطالة به وردّه. [182و]

وإن قالوا: بل هذه الأشياء التي أثبتموها مختلفة المعاني، قيل لهم: ولم اختلفت وما الدليل على اختلافها مع قدم جميعها وليس بعضها صفة لبعض، ولا دلّ دليل على وجوب كون بعضها عقلا وبعضها نفسا وبعضها أولا وبعضها ثانيا.

وإن قالوا: منها ما هو قديم ومنها ما هو محدث، تركوا قولهم، وقيل لهم: أيها القديم وأيها المحدث وهل للمحدث منها محدث أم لا؟ فإن كان لا محدث له فما أنكرتم أن تكون جميع الحوادث الأرضية في عالمه أن لا محدث لها، وإن قالوا: لذلك البعض الحادث منها محدثٌ، قيل لهم: ومن محدثه وهل أحدث ذاته ذاتا أو شيئا فيه غير ذاته؟ فإن قالوا: أحدث عينه، تركوا دينهم بإبطال حدوث

الأعيان، وإن قالوا: أَحدث معنىً فيها، قيل: وما هو ذلك المعنى؟ وإذا قيل ذاتها الحوادث وجب حدوثها واستحالة خُلوّها منها وسبقها له، وذلك يوجب حدوث أعيانها.

ويقال لهم: فخبّرونا أيضًا عن هذه الأشياء التي ادعيتم قدمها، هل هي جواهر قائمة بأنفسها أم أعراض محمولة في جوهر يحملها؟ فإن كانت جواهر قائمة بأنفسها وجب أنّها لا تخلو في حال القدم من الاجتماع أوالافتراق، ومن أن تكون موجودة في مكان أو ما يقدّر تقدير [182ظ] المكان، ويوجب إذا كانت في حال العدم كذلك استحالة خروجها عما كانت عليه في الأزل؛ لأنّها إما أن تكون كذلك لأنفسها أو لمعنى قديم:

فإن كانت كذلك لأنفسها استحال خروج كل شيء منها عن صفته، وإن كانت كذلك لمعنى قديمٍ استحال عدمه باتفاق؛ لوجوب وجود القديم دائما سرمدا، واستحالة العدم عليه، وذلك يوجب استحالة خروج النفس عن صفتها، وأن تكون النفس متصلة بالجسد أبدا، وأن تقبل الهيولا الأعراض والصور بعد أن لم تكن كذلك؛ لأنَّ هذا من باب التغيّر والاستحالة وهو محال في القديم.

وإن قالوا: هي أعراض وجبت حاجتها إلى محلّ توجد به، ويجب أن لا يكون محلّها عرضا؛ لأنَّ العرض لا يجوز أن يكون محلا لعرض آخر يماثله أو يخالفه -لأنَّه لو جاز ذلك لكان العرض الحال فيه محتملا إما للعرض أو لضدّه ولوجب أن لا يخلوا ممَّا يحتمله أو ضدّه، ثم كذلك الثالث وذلك يوجب وجود أعراض لا نهاية لها -وإن كانت هذه الأشياء أعراضا مفترقة الى محال توجد بها[1] وجب أن يكون محالّها قائمة بأنفسها، وأن لا تخلو في القدم من أن تكون مجتمعة متماسكة أو متباينة متفرّقة، وعلى أي الوصفين كانت في القدم استحال خروجها عما هما عليه، [183و] -على ما بيَّنَّاه من قبل- وفي اعترافهم بخروج النفس والهيولا عما هي عليه في القدم دليل على بطلان ما قالوه.

فأمَّا قولهم: إنّ الهيولا الذي يحتمل الكون والفساد وحمل الأعراض والصور، قد كان حالها منها وكانت فيه بالقوَّة وحدثت بالفعل، وقد بيَّنَّا الكلام عليهم في باب وجوب حدث الأجسام، وأوضحنا أن ما يحتمل الاجتماع أو الافتراق لن يجوز خلوه منها كما لا يجوز اجتماعها فيه معا، وأنَّه لا بدّ أن يكون إنَّما سبق إليه الافتراق، وذلك يؤذن بأنَّه كان مجتمعا قبل افتراقه، أو الاجتماع سبق إليه فيؤذِن ذلك بأنَّه كان مفترقا قبل اجتماعه، وبيَّنَّا أنّ هذين العرضين الذين لا يجوز خُلُوّ الهيولا منهما ضدّين

1 في الأصل «به» لعل الصواب ما أثبته.

محدثين، وأنّ ما لم يسبق المحدث فمحدث، وهذا مبطل قولهم بقدم الهيولا وسبقه للأعراض وخلوه من الصورة والتأليف في أزله، وعُزُوِّهِ من جميع المتضادات عليه، وقد أسبقنا القول في ذلك في غير كتاب فلا وجه للإطالة به.

وقد بيَّنَّا من قبل أنّ قولهم بأنّ الأوّل فكّر فحدث من فكره الثاني، قول باطل، وأنّ الفكرة عرض وأنّ العرض لا يجوز أن يولد جوهرا ولا جسما، فزال ما قالوه.

وفكرة القديم من دين المجوس؛ لأنَّه إذا كان كذلك لا بد من أن يكون محدِثا للفكرة، فيكون محدِثا لأمر محدَث ومحال حدوث محدَث لا من محدِث، كما يستحيل ذلك في كل حادث.

وإن كان [183ظ] هو أحدثه فلا بد أن يكون أحدثه بعلم منه وقصد واختيار، أوبغير علم ولا قصد، فإن كان بعلم وقصد منه تركوا قولهم بأنَّه فكر فكرة عن غير قصد ولزمهم أن يكون العقل قاصدا إلى فعل الشر؛ لأنَّ هذا الفكر من جملة الشر، وأن يكون الثاني متولّدا عن شرّ وأن يكون شرّيرا، لأنَّ أصله الشر.

وإن قالوا: حدث الفكر منه بغير قصد، قيل لهم: فيجب أن يكون العقل لذلك ساهيا عما وقع منه، جاهلا به وغافلا عنه، وهذه صفة المحدث المنقوص، وإن جاز ذلك على العقل جاز عليه العجز والجبر والفهم والخوف والحمق والحذر وكل صفة دالّة على الحدوث والنقص، وهذا بيّن في إبطال ما يذهبون إليه من فكر القديم وتوليده للثاني، وما حكيناه عنهم في المعاد وعود كل شيء من الانسان إلى أصله وخلوص الأرواح إلى عالمها إنَّما هو مأخوذ من قول الثنوية والفلاسفة وأصحاب التناسخ الذين حكينا قولهم في تناسخ الأرواح.

فأمَّا الثنوية فإنَّهم يقولون: إنّ الإله الأعظم الذي هو نور خالص مشرِق على العالم، وبحسب صفاء النفس يكون قبولها، وإنه إذا استتمّ صفاؤه اتصل بعالمه ولحق معدنه.

وزعمَت الفلاسفة أنّ بقاء النفس في هذا العالم إنَّما هو من جهة كدورته ودرنه وأنّ كدورة النفس إنَّما تكون بالجهل ودرنه إنَّما يكون بالشهوات واللذات، وأنَّه متى تخلّص من درن الشهوات شهدت [184و] له أخلاق الفاضلة، و[متى][1] تخلّص من الجهل بتحصيل العلوم الباطنة الخفية صفا

---

1 أضفته ليستقيم المعنى.

وتخلّص إلى عالمها العلوي واتصل به، فيلحق الناقص بدرجة التام العالم إذا هو تغذّى بغذائه، وهذا هو الاتحاد عندهم.

وزعم ابن بكش وغيره منهم: أنّ النفس مُثابة ومعاقبة أبد الآبدين؛ لأنَّ النفس أبدية وثوابها أن تعود إلى عالمها، وعقابها أن تعود إلى الدنيا فيدور عليها الاستحالة والفناء، وزعموا أنّ هذه الدار هي جهنّم وهي النار؛ لأنّها دار الآلام والهموم والأحزان والأسقام والفتن والمحن، وزعم ابن بكش: أنّ النفس الكلية محيطة بالعالم، وعلى قدر الصفاء والاعتدال يقبل الإنسان بالحياة وعلى قدره يضعف، والكسوفات والمحرَّمات، وعلى قدره يحرم الاسم يكون صفاؤه فإذا صفت اتحدت، وإذا اتحدت بالظلمة حدثته إلى معدنها فعادت إلى معدنها حيا حساسا؛ لأنَّ الحياة كانت في لطافته وإن عادت إلى عالمها تعود مع لطافتها، وإنّما تفارق الكثافة فإذا صارت كذلك استراحت في الاستحالة والفناء، قال: وإذا صفت صارت روحا، ولأجل ذلك قيل لعيسى إنه روح الله وكلمته.

قالوا: وكما أنّ النار تحرق الحطب فيصير نارا مثلها وتحمي الحديد فيصير مثلها، فكذلك النفس الكلية تصير النفس الناطقة مثلها، وقالوا أيضا: إنّ الإنسان كَدودَةِ القزّ التي تنسج على نفسها، فإذا أتمّت نسجها انسلخت منه، فكذلك الإنسان تنسلخ نفسه [184ظ] من الجثّة فتلحق بعالمها، وزعموا أنّ الإنسان كالنطفة والعالم كالرحم والمعرفة كالغذاء، فإذا اتصل غذاؤه حصل بالفعل إنسانا ثم خلص إلى عالمه واستراح من العناء، وكل هذه الألفاظ التي نحكيها عنهم بحالها ومعناها عائدة إلى ما بدأنا بذكره وأعرضناه بالنقض، ولكن عبارتهم في ذلك تختلف وتزيد وتنقص.

فصل: [معنى الفناء والمعاد]

ويقال لهم إن قلتم: إنّ معنى الفناء والمعاد هو ما قلتم ولم أنكرتم أن تكون هذه الأخلاط التي زعمتم أنّها أبعاض الجسد من الأرض والماء والنار والهواء أو الطبائع الأربع تعدم وتفنى ذواتها بعد تغيّر وجودها ثم يعيدها المبتدئ بخلقها تعالى؛ لأنا قد دلَّلنا على أنّ الأجسام كلها وأبعاضها مِن أي شيء كانت محدثة الأعيان، وأنّها كانت ذواتا وأنفسا بعد أن لم تكن، ولو لم يصح عليها العدم ثانيا لم يصح وجودها أوّلا قبل الوجود، ولو لم يقدر صانعها على إعادة خلقها بعد عدمها لم يكن تعالى على[1] قولهم

1 في الأصل «عن» لعل الصواب ما أثبته.

قادرا على ابتداء خلقها، لأنَّ الإعادة حدوث بعد عدم، كما أنّ الابتداء حدوث وهما متساويان، وعدم الشيء قبل وجوده وبعد وجوده متساو، وقد بيَّنَّا هذا الباب وفصول القول فيه في: «**الهداية**» في باب الكلام في إعادة الخلق، وفي غير كتاب أوضحناها، أنَّه لا يجوز أن يكون من الحوادث ما لا يقدر القديم سبحانه عليه، [185و] وعلى إعادته بعد عدمه، فسواء كان ممَّا يصحّ بقاؤه أو ممَّا لا يجوز ذلك فيه، ووصفنا اختلاف الناس في هذا الباب، وإنَّما ذكرت الباطنيَّة وأسلافهم من الفلاسفة والدهرية فناء الأعيان على معنى التلاشي والإعدام، لأجل قولهم: إنّ إبداءها ليس على معنى الاختراع لذواتها واتحاد أعيانها، وإنَّما هو معنى تصويرها وتركيبها وجمعها، والفناء ضدّ هذا الابتداء.

والموحدون -إلَّا من شذّ منهم- يقولون: إنّ أعيانها مخترَعَة مبتدأة، ومن لم يقل من المعتزلة إنّ أعيانها كانت أعيانا بالفعل وزعم أنَّها جواهر وأعراض في العدم، يقول: إنّ وجودها بالله تعلّق، وإن كان غلَط في هذا القول، لما بيَّنَّاه في غير كتاب، ويجب أن يكون الكلام مع الباطنيَّة والفلاسفة في إقامة الدليل على حدوث أعيان الجواهر والمطالبة لهم بالدليل على قدمها، فإذا أُحكِم معهم القول بحدوث ذواتها ذواتا ووجودها بعد العدم بموجِدٍ، كُلِّموا بعد ذلك في صحة قدرة الصانع على إعادتها بعد عدمها، وبين لهم جواز فنائها بعد وجودها بمحدثها، فأمَّا ما يستحيل بقاؤه من أجناس الحوادث وهي الأعراض فإنَّه يجب عدمها في الثاني من حال حدوثها من غير مُعدِم، ولا شيء يُفنيها، وأما الجواهر فإنَّها إنَّما تعدَم لعدم بقائها إذا لم يُخلق لها البقاء -على قول من قال: إنّها باقية ببقاء، ومن لم يقل [185ظ] ذلك فإنَّه يزعم أنَّها تفنى مع صحة بقائها بفناء مضادِّها بخلق لا في مكان- فيفنى به سائرها.

فأمَّا نحن فنقول: إنّها إنَّما تفنى لقطع الأكوان عنها من حيث لم يصح لها وجود لا في مكان ولا فيما يقدّر تقدير المكان، فإذا لم يخلق فيها شيء من الأكوان فعدم ما كان يخلق فيها منها وجب عدمها. وقد بيَّنَّا الكلام في هذا الباب في غير كتاب، لأنَّه ليس من علم الباطنيَّة في شيء، ولا تعرفه، ولا تتجه للوقوف على حقيقته، ولا هذه الأصول التي نذكرها من علمها؛ لأنَّها أنقص همّة وأضعف عبرة وأبطأ معرفة عن العلم بذلك، وإنَّما تأخذ ما تأخذه من المجوس والأطباء والفلاسفة وأهل الدهر والمنجّمين ثم تصوغ له عبارات مختلفة، وليس منهم من يصلح أن يناظر ويساءل في هذه الأبواب ويخاطب بطريق ذكر الحُجَّة والدليل؛ لأنَّهم أهل جهل وتقليد للفلاسفة والثنوية وأهل الدهر والتناسخ، وقد بيَّنَّا أنّ

غرضهم في وضع الدعوة خلع من يدعونه عن الإسلام ثم لا يبالون في أي مذهب ومع من هذه المذاهب وأي اعتقاد اعتقد بعد مفارقة الإسلام وتكذيب الرسل عليهم السلام والكتب والبعث والنشور والجنة والنار والثواب والعقاب.

ويقال لهم -في قولهم: إنّ الحكيم لا يجوز أن يبنى ما ينقضه وينقض ما يبنيه-: لِمَ قلتم ذلك وما أنكرتم أن يوجد الإنسان ويفنيه لقصد وغرض صحيح [186و] إن جازت عليه الأعراض عندكم فيتم نقضه لغرض وقصد أخر وفائدة له أو لغيره في ذلك؟ لما أنّ الإنسان يبني ويهدم وينسج ويخرق ويوصل ويقطع لأغراض وفوائد صحيحة متصلة أو لغيره، فدعواهم أن الحكيم لا يجوز ذلك عليه كذب وجهل منهم لما يعلم كل أحد خلافه.

ويقال لهم: فقد قلتم على كل حال: إنّ جسد الإنسان وغيره من الحيوان يتألف ويتركّب وينتقض ويفترق وذلك أمر مشاهد محسوس، فهل له عندكم مركّب ومصوّر إذا هو تركب وناقض إذا انحل وانتقض أم لا؟ فإن قالوا: لا مركّب له ولا جامع مصور، قيل لهم: إن جاز ذلك فلم لا يجوز وجود دقائق المصنوعات والمنجورات والمكتوبات والمنسوجات بغير صانع ولا بان ولا ناسج ولا كاتب؟ ولا فرق أبدا في ذلك، ولعل العالم قد وجد على ما هو عليه بغير صانع أصلا مع عجب تأليفه وتصويره، وما الحاجة إلى إثبات عقل ونفس ومحدث للأعراض والتركيب في الأجسام والهيولا؟ ولا مخرج لهم من ذلك.

وإن قالوا: إنَّما تركبت أجسام الناس والحيوان بمركب هو الأوَّل أو الثاني، قيل لهم: فإذا انحلّت وماتت وتفرّقت فهل انتقضت بناقض أم لا؟ فإن قالوا: بغير ناقض، قيل لهم: ولعلها أيضًا تُجمع وتتألف بغير جامع ولا مؤلف، وإلَّا فما الفرق؟ ولا فصل.

وإن قالوا: لا تنتقض إلَّا بناقض هو [186ظ] مركّبه، أقرّوا بأنّ الحكيم يصوّر ويركّب وينقض ما يركّبه، وتركوا قولهم.

وقيل لهم: فإذا نقضه فلِم لا يجوز أن يركّبه ثانيا لوجه من وجوه الحكمة والفائدة بخلقه وللمعاد بعينه أو لغيره، وما في بناء الحكيم ونقضه لما بيَّنَّا ممَّا يوجب الخروج عن الحكمة لولا النقص والجهالة.

فصل: [عودة النفس إلى عالمها العلوي]

ويقال لهم – في دعواهم الاتحاد وصفاء النفس وأنّها متى صفت من الدرن وكدورة الجهل اتصلت بعالمها– خبّرونا على أي وجه تتّصل بعالمها؟ وهل ذلك بناقل ينقلها إلى عالمها وإلى حيث تتّصل به؟ أو تنتقل إليه بعد الانفصال من الجسد بطبعها وسجيّتها؟ أم تنتقل إليه وتتصل به لفعلها قبله لنفسه وإرادته لذلك واختيار من فعلها.

فإن قالوا: تنتقل بأن تفعل النقلة إلى عالمها قصدا واختيارا، قيل لهم: فيجوز أن لا تختار ذلك وأن تقيم بهذا العالم بعد مفارقة الجسد؛ لأنَّ فعل الفاعل المختار واقف على اختياره ودواعيه، إن شاء فعل ذلك الشيء وإن شاء تركه، وصحّ منه تركه عند إرادة الترك.

وإن قالوا: إنّ النفس تفعل ذلك مُكرهة ومضطرّة إلى ذلك، قيل: فمن أكرهها واضطرها وما الغرض في إكراهه لها والدواعي إليه، وهل أيضًا مكرهة على اضطرارها وإكراهها أو مختارة لذلك؟ فإن قالوا: مكرهة عليه، وجب أن يكون لها ملجِئ ومكره، وكذلك القول [187و] في مكره يكرهه أبدا، وذلك بيِّن البطلان.

وإن قالوا: تتصل بالعالم العلوي بعد مفارقة الجسد بطبعها وسجيّة نفسها، قيل لهم: فطبعها ثابت لا يتغيّر مع اتصالها بالجسد ومع مفارقتها له مع الكدورة والدرن والشهوة والأخلاق الدنيئة غير الفاضلة، لثبوت طبعها في هذه الحال، ولا مانع لها من فعل طبعها؛ لأنَّ جهل الإنسان ودرنه ودنسه للنفس من فعل طبعها، وإذا انتقلت في حال دون حال بطل أن يكون ذلك للطبع.

وإن قالوا: إنّما تنتقل عند صفائها إلى عالمها بناقل ينقلها وهو الصانع وهو الله تعالى أوالثاني عندهم أو العقل الأوّل الذي لا يسمى ولا يوصف عندهم، قيل لهم: فذلك الصانع ينقلها باختياره وقصده أم هو مضطر وملجَأ إلى نقلها؟ فإن قالوا: ملجأ ومضطر، قيل لهم: من ألجأه واضطره إلى ذلك، وما سبب إلجائه إليه؟ ويجب أن يكون عاجزا ضعيفا مقهورا، وذلك يوجب حدوثه، وإن قالوا: بناقل ينقله باختياره، قيل لهم: يجوز أن لا ينقله مع مفارقته الجسد إذا اختار ترك نقله إلى عالمه ولا جواب عن ذلك، فكل هذا يبطل قولهم.

ومع هذا فإنّنا نقول: إنّ الله سبحانه ينقل الإنسان إلى المعاد إلى جنّته ودار كرامته ولكن النقلة تدلّ على الحدوث ولا بدّ. إذا قالوا:إنّ النفس تنتقل إلى عالمها وتتّصل بالجسد بعد أن لم تكن متّصلة به من أن يثبتوا لها اتّصالا [187ظ] ونقلة حادثين متجددين، وذلك يوجب حدوثها، وأن تكون من

جنس الجواهر القابلة للصورة والأعراض وخروجها عن الروحانيات والنورانيات، ولا مخرج من ذلك.

[قولهم في الجنة والنار]

فأمَّا إدعاؤهم أنّ النار هي الدنيا وأنّ النفس إذا لم تتم ولم تصفُ ولم ترق[1] عادت إلى هذه الدار وغَدَت فيها، فإنَّه قول أصحاب التناسخ بعينه، فيقال لهم: ما الدليل على أنّ هذا هو معنى المعاد مع أنَّه تكذيب للرسول عليه السلام، وما وقف عليه من أمر المعاد وصفته، فبأي حُجَّة يعدل عن المعلوم ضرورة من توقيفه إلى ما ادعيتم؟ ولِمَ أحَلتم أن تكون الإعادةُ إحياء للأجساد بعد موتها أو رد الحياة فيها، وجمع أجزائها بعد افتراقها واتحادها ثانية بعد عدمها ونقلها إلى دار أخرى هي جنّة ونار في غير هذا العالم، وبأن يثيب فيها الطائعين ويعاقب بها العاصين؟ فإن كانوا ينكرون قدرة القدير على إعادة الأجسام واستحالة إعادتها بعد الفناء، كُلِّموا بما قدّمناه، وبُيِّن لهم فساد قولهم، وكذلك إن قالوا: ليس يجوز خلق دار هي جنّة ونار في غير هذا العالم طولِبوا بالدلالة على ذلك، وقيل لهم: لو استحال من صانع العالم خلق عالم آخر فيه جنّة ونار لاستحال منه تركيب هذا العالم وخلقه، وذلك باطل، فإذا كانت [188و] العقول لا تحيل أن تكون معنى المعاد ما وقفت عليه الأنبياء عليهم السلام فلِم منعتم منه ودفعتموه؟ فلا يجدون في ذلك متعلَّقا.

[قولهم بالتناسخ وخلود النفس]

ويقال لهم: وقد ثَبت فيما سلف أنّ الروح إذا لم يُرَد بها النفس فهي الحياة، وأنّ النفس إذا لم يُرد بها ذات الشيء فهي الحياة، وإنها عرض من الأعراض غير الجسم، لا يصحّ منها الفعل واكتساب ما يعاقب أويثاب عليه، وإذًا العمل هو في ذي الحياة، ويجب أن يكون هو المثاب بما أحسن والمعاقب بما أساء، فيجب إذا كان ذلك كذلك أن يكون المعاد هو نفس الجسد الفاعل، وأن يكون هو المؤلَم والملتذَّ دون نفسه أو شيء من أعراضه، وقد بيَّنَّا أنّ إدعائهم عالم النفس وعالم العقل بمثابة من ادّعى عالما للقدرة والعجز والعلم والجهل والحزم والحمق والإرادة والحكم وعالما لكل جنس من الأرض، وهذه من عباراتهم الفارغة، وقد بيَّنَّا –في غير كتاب– أنّ الإنسان هو هذه الجملة، وأنّ محلّ القدرة فيه هو

1 في الأصل «لم ترك»، الصواب ما أثبته.

القادر الفاعل، وبيَّنَّا فساد قول النَّظَّام ومعمر[1] في أنّ الإنسان غير الجسد الظاهر، وأنَّه لا يحويه مكان ولا تدركه الأبصار، وتَقصَّينا ذلك في «**نقض نقض اللمع**» بما يُغني الناظر فيه، وليس الكلام في ذلك من علوم الباطنيَّة ولا ما هو أجل [188ظ] وأظهر منه فيشرع في تفصيله ونقضه، وإنَّما يقلدون القائلين بذلك من الأوائل ويضيفون إليه شيئا من كلام قائل ذلك من مُنتحِلي الإسلام وكلام أهل التناسخ.

فأمَّا الظاهر من قوله: ﴿ كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَـٰهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُواْ ٱلْعَذَابَ ﴾[2] فظاهر غير مقتض لتبديلها وتعذيبها في هذه الدار دون دار الآخرة والمعاد، فلم حملتموه على تبديلها في هذه الدار دون دار الآخرة؟ ولا حُجَّة في ذلك. وقوله: (غيرها) إنَّما عنى تعالى به غير صفتها، يريد أنَّها كلما نضجت واحترقت أعيدت فيها الحياة والرطوبة فيها وجعلها بعينها كحالها فيما قبلها.

وأما قولهم: النفس أبدية لا يصحّ أن تفنى بمفارقة الجسد ولا تنقطع من الإدراك والعلم والفهم، ولكن تكون إذ ذاك أصفى ويكون علمها أتمّ وأنور. فإنَّه قول باطل؛ لأنَّهم يعنون بقولهم إنها أبدية أنَّها قديمة، ولعمري إنّ القديم يستحيل عدمه، ولكن قد أبطلنا إدعاءهم قِدمها، وكيف يجوز أن يكون القديم عرضا ينتفي بضدّ يطرأ عليه، بل كيف يجوز أن يكون القديم الأبدي متصلا بالجسد بعد أن لم يكن كذلك، فإن كانت جوهرا على ما يدّعون فقد جاز عليها الاتصال والمفارقة ولذلك يجوز عليها الافتراق والاجتماع والحركة والسكون وجميع صفات الأجسام [189و] الحادثة ويُدخلها في الحدوث.

ويقال لهم: فعلى كل حال فيجب أن تدلّوا على أنَّها قديمة في نفس هذا وقع الخلاف، ولو جازت هذه الدعوى في النفس لجاز مثلها في العلم والقدرة والإدراك والإرادة، وجُعِل ذلك أجمع جوهرا قديمة تتصل بالجسد الجسماني، ولا مخرج لهم من ذلك.

فأمَّا استدلالهم على دعواهم بالنوم، وقولهم: إنه موت خفي وإنّ النائم مع ذلك ومع مفارقة الروح له يدرِك المسموعات بغير استعمال سمع ولا بصر. فإنَّه أيضًا قول باطل؛ لأنَّ النوم ليس بموت

1 معمر بن عباد السلمي بالتشديد. معتزلي من أهل البصرة، ثم سكن بغداد وناظر النظام.متوفى: 215هـ، لسان الميزان للذهبي، 8/ 122؛ الأعلام للزركلي، 7/ 272.

2 سورة النساء: ٤/ ٥٦.

والنائم ليس بميت، بل هو حيّ درّاك عالم حساسّ، وإنَّما منعه من العلوم اشتغال نومه والاستغراق به، فإذا خفّ ذلك علم على كل حال، فهو لا يدرك الآلام ولأجل إدراكها ينتبه ويستيقظ.

فأمَّا ما يراه ويسمعه في النوم فالناس فيه على قولين: منهم من يقول: إنّ ذلك اعتقاد بقلبه وليس برؤية ولا سمع، ولكنه يظنّ في نومه أنَّه يرى ويسمع، وهو يرى أنّ رأسه بائن عنه ويرى أنَّه يطير وهو في مضجعه وأنَّه عليل وهو صحيح، فدلّ ذلك على أنَّه يعتقد ذلك في النوم، لأنَّه رأيٌ له في الحقيقة، وهذا هو الصحيح.

وقال قوم: بل له عينان وسمع في قلبه فيسمع ويرى بهما دون السمع والبصر الذين في رأسه.

فأمَّا قولهم: إنّ الجسد إذا نام فارقته الروح ورجعت إلى عالمها فإنَّه قول [189ظ] باطل، بل النفس فيه في حال نومه إن أريد بها الحياة أو التنفس، وإن أريد بها ذات الجسد فالشيء لا يفارق نفسه، وقد قلنا من قبل: إنّ نفس الجسد وإما أن يكون هو الجسد أو حياته أو روحه أو هو نفسه وإنه لا عالم للنفس سوى هذا العالم، كما أنَّه لا عالم للحياة والقدرة والعلم والحمق والجهل في حال نومه إلَّا [هذا] العالم، فبطل ما قالوه.

ويقال: إن كانت الروح تفارق الجسد في حال نومه إلى العالم العلوي الروحاني فكيف يجوز أن يعيد الله سبحانه في حال انتباهه في مثل لحظِ العين وأسرع، وكيف يجوز أن تقطع هذه المسافة الطويلة وتتصل بجسد في هذا العالم والكون السفلي في جزء من الزمان لولا الجهل والغفلة، وعلى أي وجه تعود إن عادت اختيارا أم اضطرارا؟ فإن كانت مختارة فلِم لا بدّ أن تعود إليه إذا أنتبه، ولِمَ لا يجوز أن تختار ترك العود إليه والاتصال؟ لا سيما وقد استراحت من دَرَنه وكدره والاتصال به إلى عالم الفسحة والراحة من الهموم والأحزان والمحن والأسقام؟ فما وجه عودها إلى المحن وما عليها في ذلك؟ وما هم يوردونه في هذا إنَّما هو بمنزلة الأسمار والخرافات المُلَفَّقة التي لا يَغتَرَّ بها ويَظنّ صحّتها إلَّا جاهل مغرور.

فأمَّا اتحاد النفس بالكلمة وأنَّها عند ذلك تصير زوجا، وتعلّقهم في ذلك بتحوّلِ الحطب نارا، فإنَّه قول باطل، وذلك أنّ الكلمة جنس من الأعراض مخصوص وكذالك النفس [190و] ومحال اتحاد أحد العرضين بالآخر كما يستحيل حلوله، وقيامه، ولأنَّ ذلك ليس بروح، والنفس عندهم ليست بروح ومحال انقلاب ما ليس بنفس نفسا، وما ليس بجوهر ولا جسم جوهرا أو جسما، وانقلاب ما

ليس بعرض من الجواهر والأجسام عرضا، كل هذا محال، وقد دلّنا على ذلك في غير كتاب، وأقرب ما فيه أنّه لو صحّ انقلاب ما ليس بروح روحا لوجب أن يكون روحا إذا صار كذلك لمعنى وأن يخرج عن كونه روحا إذا خرج عن ذلك، وكذلك القول في كل جنس لو صحّ أن ينقلب ويصير إلى غير جنسه، ولو كان روحا لصحّ انقلاب معناه الذي له تصوّر روحا إلى أن يصير زوجا أو جنسا آخر، وهذا يوجب أن يكون معنى أن تكون الروح روحا بعد أن لم تكن كذلك لمعنى آخر ويوجب وجود معانٍ لا نهاية لها، وذلك محال، وهذا أيضًا إيجاب جواز قلب جميع الأجناس، وقد اتّفق على فساد ذلك وعلى أن النفس عندهم قديمة، والقديم قد قلنا: إنه لا يجوز تغيّره وانقلابه؛ لأنَّ ذلك من سِمات الحدث، فبطل ما قالوه من كل وجه.

وإن قالوا: إنّ النفس جسم من الأجسام يصفو -بمعنى أنَّه يعلم حقائق الأمور ويخرج عن الجهل- ويصفو بذلك، ويكدر بدرن الجهل وينقص به فذلك صحيح، غير أنَّه لا يجوز [أن][1] تنقلب حقيقته ويخرج عن جنسه، فزال ما قالوه[190ظ].

[معنى أن عيسى عليه السلام روح الله]

فأمَّا تعلّقهم في ذلك بوصف عيسى وتسميته بأنَّه روح الله عزَّ وجلَّ وكلمته، فإنَّه تعلق باطل؛ لأنَّ ذلك إنَّما جرى عليه تشريفا وتفضيلا له، كما يقال: حبيب الله وخليل الله على التفضيل، وقد قيل إنه كان يقول: «إذهَب إلى أبي وأبيكم»، وكانت هذه لغة مشروعة لهم، ويجوز أن يكون إنَّما سمي روح الله على معنى الاهتداء به وخروج من يدعوه من ظلمة الكفر إلى روح اليقين ونور الإيمان، كما نسميه كلمة الله على معنى أنَّه ناطق عن الله عزَّ وجلَّ ومؤدٍّ لوحيه وداع إلى سبيله، كما يقال هذا بيان الأمير، وناطق عن يزيد، يراد به أنَّه مؤدٍّ عنه.

فصل: [إلزامات الموحدين للباطنية واجبة]

واعلموا وفقكم الله أنّ إلزامات الموحدين للباطنية -وجميع من أخذوا مذاهبهم عنه من أهل الدهرية والفلاسفة والمنجّمين- واجبة على جميعهم في استحالة تغيّر القديم عن صفته وامتناع خروجه ممَّا هو عليه في أوّله؛ لأنَّ كل من قال من هذه الفرق بعالم النفس والعقل أو تقدم الهيولا والصورة أو تقدم الهيولا والجواهر أو تقدم الطبائع أو تقدم النور والظلمة، فإنَّه يزعم أنّ جميع ذلك ممَّا قد لحقه

---

1 أضفته ليستقيم المعنى.

التغيُّر والخروج عما كان في الأوَّل عليه، فالأوّل عندهم الذي هو العقل فكّر بعد أن لم يكن كذلك، وصار له بالفكر صفة لم يكن عليها في الأزل، والنفس الروحانية اتصلت بالجسد الجسماني وحصلت في عالم الهموم والأحزان والمحن وبما هو مشوب بالدرن [191و] والكدر وعِلَّة الجهل بعد أن لم تكن كذلك، ثم تفارقه وتعود إلى عالمها.

والهيولا لم يكن قابلا للأعراض والصور في القدم ثم قبلها بالفعل، والطبائع الأربع لم تكن في الأوَّل مركّبات في الأجسام، ثم تركّب فيها فخرجت عن صفتها، والصورة القديمة لم تكن للجواهر والأجسام في القدم ثم حصلت لها، والنور والظلام كانا في القدم خالصين غير ممتزجين ثم امتزجا، والفلك الأعظم والطوالع السبعة تنتقل من مكان إلى مكان، وتكون ممَّا سلب رؤوسا من الفلك تحتها مرة وفوقها أخرى، ويكون النيِّران[1] وغيرهما من الكواكب تحت الكرة مرة وفوقها أخرى بدورانها.

ولا أحد منهم أثبت قديما أو اثنين أو قدما إلَّا وقد زعم أنَّه خرج عما كان عليه في الأزل من الصفة، وقد بيَّنَّا الكلام عليهم في وجوب حدوث ما يصير في صفاته وأحكامه، ووجوب كونه متغيّر المعنى حادث يوجد به ويكون محلا له، وأنَّه لا بدّ أن تكون الصفة المتجدّدة للقديم واجبة له عن معنى حادث من حيث إنه لا بد أن يكون مستحقا لها لنفسه أو بعض صفات النفس أو لحدوثه أو لعدمه أو لعدم معنى منه أو لا لنفسه ولا لعِلَّة ولا لشيء ممَّا ذكرناه، أو لأنَّ جاعلا جعله كذلك وإنه لا يمكن أن يكون لنفسه وجنسه وبعض صفات نفسه مستحقا لما يحدث له من الصفة؛ لأنَّ ذلك يوجب كونه في الأزل عليها؛ لوجود [191ظ] العِلَّة الموجبة لها، ولا لحدوثه، لأنَّ القديم لا يحدث، ولأنَّ الصفات المحدثة لا تحصل له في حال بقائه، والحدوث مستحيل على الباري جل ذكره، وقد بيَّنَّا ذلك في غير هذا الكتاب من استحالة صحة حدوث القديم، وإن كان باقيا وذلك محال، ولا لأجل عدمه؛ لأنَّ القديم لا يجوز عدمه، ولأنَّه إذا عدم لم يجز أن يكون نفسا ولا على بعض الصفات من اتصال وقبول أعراض واختلاط وامتزاج وتركيب وأمثال ذلك.

فكيف يعلل حصول الشيء على الصفة بعدمه المحيل لها؟ إذا جعل تحدد الصفة القديمة لعدم معنى فيه؛ لأنَّه إما أن يكون ذلك المعنى قديما أو محدثا، فإن كان محدثا فقد حملت نفس القديم الحوادث ولا يوجب حدوثه، وكيف يكون محدثا وهو الذي اكتسبه في قدمه؟ والقديم لا يكون محدثا، وإن كان

---

1 في الأصل «النيرين» لعل الصواب ما أثبته.

المعنى الذي عدم عنه مجرَّد الصفة قديما وجب عدم القديم، ولو جاز ذلك لجاز عدم العقل والنفس والهيولا والطبائع الأربع وذلك عندهم محال. ولا يجوز أن يحصل كذلك بعد أن لم يكن لا لنفسه ولا لعلة؛ لأنَّه ليس بأن تتجدد له الصفة في الوقت المخصوص أولى من تجددها له قبل ذلك الوقت أو بعده، وكان ليس بأن تتصل النفس ببعض الأجسام أولى من اتصالها ببعض، فكان يجب اتصالها بالجماد والموات وذلك باطل.

وإن كان [192و] القديم إنَّما تتجدد له الصفة التي لم يكن عليها في قدمه بفاعل يجعله كذلك، فلا بد من كون ذلك الفاعل قادرا على جعله على الصفة، ولا بد أن تكون قدرته متعلقة بمقدور فعله كذلك، وكذلك إن كان يصير على الصفة بعد أن لم يكن عليها فعلها موجبة لها وجب أنَّه لا بد لها من موجب متجدد الوجود بها، ولا بدّ أن يكون ذلك المعنى عرضا حادثا فيه، إذا لم يكن هو نفس من له الصفة المتجددة، ولا بعض صفاته ولا جنسه ولا حدوثه ولا عدمه ولا عدم معنى، وهذا يبيّن أن الصفة لا تطرأ وتتجدّد للقديم إلَّا معنى حادث اختصاصه به، وذلك يوجب صحّة تعاقب جميع الحوادث عليه واحتماله لها واستحالة سبقه لأولها، وذلك موجب حدوثَه على ما بيَّنَّاه في وجوب إثبات الأعراض وحدوث سائر الأجسام بما يغني عن الإعادة.

وبيَّنَّا أيضًا هناك أنّ طُروءَ المتجدد من الصفات على القديم لا بدّ أن يبقي نقيضه من الصفات التي كان القديم في الأزل عليها، وأنَّه إذا لم يتوجه هذا النفي إلى نفسه وجب أن لا يكون نافيا لمعنى في الأزل فيه يضادّ الصفةَ الطارئة عليه وذلك يرجع إلى جواز عدم القديم سبحانه وهو باطل باتفاق الموحدين والملحدين جميعا وكل فرقة، وبيَّنَّا أيضًا استحالة توهّم ضدِّ القديم لأنَّه تُصوِّر لوجودها لو وُجد لعُدِم القديم لا محالة [192ظ] وذلك نهاية المحال، أو يصير صائرٌ منهم إلى النفس إذا اتصلت بالجسد وحصلت في عالمنا فهي أيضًا مع ذلك في عالمها على ما كانت عليه في الأزل، وقبل الاتصال، وأنّ الطبائع وإن تركّبت بعد في الأجسام فهي مع ذلك غيرُ مُركَّبة فيها على ما كانت عليه في القدم، وأن النور والظلام في حال الامتزاج على ما كانا في القدم عليه من التباين وأنّ الكواكب في الأزل تحت كرة الأرض وفوقها ومقابِلةٌ لما يقابله غير مقابِلة لما يقابله وغير مقابلة له، وكل هذا ممَّا يعلم فساده بأوليّةٍ في العقل وضرورته، فوجب لزوم هذه الكلام لجميع فرق الفلاسفة وملحدة والثنوية ومقلّديهم من الباطنيَّة من حيث لا مخرج لهم منه.

وإن قال منهم قائل: ما أنكرتم من قدم المعاني التي تتغيّر بها هذه الأصول ولكنها تظهر مرة ولا تظهر أخرى، قيل لهم: هذا باطل لأنَّه لا بدّ أن يكون ظهورها وكونها، هما وإن كان معنى سواهما، فلن يخلو أن يكونا قديمين أو محدثين أو أحدهما قديم والآخر محدث، فإن كانا قديمين: وجب أن يكون كامِنه ظاهره معا لقدم الظهور والكمون، وإن كان أحدهما قديما: وجب بطلانه عند مجيء ضدِّه أو بقاءُه إلى حين وجوده، وكلاهما محال.

ولأنَّ فيه إما وجوب عدم القديم أو اجتماعه مع ضدّه وذلك فاسد، فإن كانا محدثين فذلك يوجب حدوثَ الأعراض، ومتى لم ينفكَّ من ظهور [193و] وكمون حادثين وجب لذلك حدوث هذه الأفلاك والأصول التي لم تنفك من أعراض حادثة لم توجد قبلها، وثبت ما قلناه.

فصل: [كلامهم في صنع العالم]

سؤال لهم، فإن قالوا: [كلامكم][1] لازم لكم لأنَّكم [تقولون: إنّ][2] صانع العالم القديم فعل العالم بعد أن لم يكن فاعلا له فحصل بفعله على صفة لم يكن عليها من قبل، فيجب أن تكون تلك الصفة معلولة بعِلَّة لأجلها صار فاعلا بعد أن لم يكن كذلك، قيل لهم هذا باطل -بغير وجه- أقربها أنّ الفاعل القديم لا تحصل له صفة -وقوع الفعل منه- لم يكن عليها، وإنَّما معنى وصفِه بأنَّه فاعلٌ وقوعُ فعله منه من غير أن يحصل في ذاته بوقوع الفعل منه على حال صفةٍ لم يكن عليها، وإنَّما كان يجب حصول صفة له بفعله لو كان يوقع الأفعال في نفسه -تعالى عن ذلك- ومكتَسب الحركة والسكون والعلم والجهل والإرادة والكراهة وإنَّما يحصل له صفات بأفعاله من حيث جهالة خلقه ووجدت به وتُعرف ذاته بها لحلولها فيه، ولو لم تحلّها لم تتغيّر ذاته بها.

وكذلك قال مثبتو التولد من المسلمين: إنّ فاعل العالم والحركة والاعتماد في غيره على سبيل التولد لا تتغير ذاته بتلك الأفعال وإنَّما يتغير بها مَن وُجِدت به دون فاعلها، وإن كان فاعلها [...][3] المباشرة في نفسه وإذا كان كذلك عُلم لا صفة تجدد للقديم سبحانه بكونه فاعلا، وإذا تميّز بصفات

---

1 في الأصل طمس، لعل الصواب ما أثبته.

2 في الأصل طمس، لعل الصواب ما أثبته.

3 في الأصل طمس.

القديم سبحانه التي [تحصّل][1] عليها في ذاته عُلم أنَّها كلّها [193ظ] حاصلةٌ قبل فعله لها بفعله من كونه حيا وقادرا ومريدا وقديما وباقيا سميعا بصيرا، وعلى كل صفة، هو في الأزل عليها، فعلمنا أنَّه لم يتجدّد له بالفعل صفةٌ في ذاته لم يكن عليها، وبطل ما ظنّوه.

فأمَّا قولهم: فلِم حصل فاعلا وإن لم يكن، فإنَّه أيضًا سؤال باطل لأنَّه إنَّما يعلِّل صفةً وحالاً تختصّ بالذات في نفسها عليها، وقد أوضحنا أنَّه ليس للقديم سبحانه ولا لغيره حالا وصفة في ذاته بكونه فاعلا، فلم يجب تعليلُ كونه فاعلا وتعليل ذات الفاعل غيرِه في الذوات، لما قد بيَّنَّاه في كتاب «**ما يعلل وما لا يعلل**»، وأقرب ما في ذلك أنَّه لو احتاجت بعضُ الذوات في كونها نفسا وذاتا إلى عِلَّة من حيث هي ذاتٌ لَوَجَب أن تكون عليها ذات من الذوات ولَوَجب أن تكون معلولة بذات أخرى إلى غير نهاية، وذلك محال باتفاق، فاستحال لذلك تعليل الذوات، وقد أوضحنا هناك أن الحكم الواجب عن عِلَّة توجبه لا يجوز حصوله وحصول مثله بعلّتها؛ لأنَّ ذلك يوجب قيامَ علّةٍ به وعلةٍ بعلّةٍ علّته إلى غير غاية، فزال ما ظنّوه.

فأمَّا قول الدهرية من الموحدين: فما الداعي الباعثُ والمحَرّك للقديم على الفعل، وما غرضه فيه، وهل فعل ذلك لاجتلاب منفعةٍ ودفع مضرّةٍ، أو غرض آخر وعلّة دعته إلزامَ الفعل؟ فإن قلتم لغرض وعلة، هي اجتلاب نفع أو دفع ضرّ [194و] أقررتم بحاجة الصانع وعدم غنائه، وإن قلتم فَعَلَه لا لعِلَّة لزمكم كونُه عابثا سفيها؛ لأنَّ فاعل الأشياء مع العلم بها لا لعِلَّة عابثٌ سفيه، فإنَّه من الالزامات الركيكة إلَّا أنَّنا قد أقمنا الدليل على غنى القديم بنفسه واستحالة الحاجة عليه، وامتناعِ اجتلابه للمنافع ودفعه المضار من حيث كان ذلك مقصورا على الميل والنفور والشهوة، وذلك يقتضي حدوث من جازت عليه، وإن من هذه صفته لا يجوز أن يقع الفعل منه لغرض وإن كان حكيما؛ لأنَّه إنَّما أوجب سَفَهَ فاعلِ الفعل منا لا لعِلَّة كونِهِ محتاجا لاجتلاب المنافع ودفع المضار ومحمولا على ذلك ومحتاجا إليه، فإذا فعلَه لغير غرض كان عابثا والله يتعالى عن الأغراض.

وإن أرادوا بذكر وصفه بالغرض الإرادةَ بفعله، فإنَّنا نقول إنّ الله سبحانه إنَّما يفعل أفعاله لأنَّه أراد أن يكون فاعلا لها في الأوقات التي عَلم أنَّه يكوّنها فيها مع غنائه عنها، ومع عدم حاجته إليها، ولأنَّه لو فعلها لعِلَّة أوجبت فعلها ووقوعها منه لكانت لا تخلو تلك العِلَّة من أن تكون قديمةً أو محدثة،

---

1 في الأصل طمس لعل الصواب ما اثبته.

فإن كانت قديمةً وجب قِدمُ الأفعال لقدمها، وإلَّا خرجت عن كونها موجبةً لها، وإن كانت ذاته محدثةً وجب أن لا يُحدثها إلَّا لعلّةٍ، وكذلك القول في علّةِ علّتِها إلى غير نهاية، وذلك باطل، فثبت بذلك أنَّه فاعل لغير علّة[194ظ]، وإن كان حكيما، وقد بيَّنَّا في غير كتاب استحالة وجود حوادثَ لا نهاية لها، فليس لأحد أن يقول ما أنكرتم أن يكون العالم مفعولا لعِلَّة وعلتُه مفعولةٌ لعِلَّة ثم كذلك لا إلى غاية.

وأن يقول ما أنكرتم أن يكون الجسم ما تحرّك قط إلَّا وقد سكن قبل حركتِه ولا سكن إلَّا وقد تحرك أو سكن قبل ذلك وأنّ الحوادث لا نهاية لها من جهة الماضي، وكشفنا فساد ذلك بغير وجه، وأَقرَبُ ما يدلّ على ذلك: أن الماضي من الحوادث في قولهم جميعا قد عُدِم ومضى فلو كان منها ماَلاَ أوّل له لكان ذلك الذي لا أوّل له قديما ولو كان قديما ما جاز عدمه وفنائه بعد وجوده، لأنَّ القديم لا يجوز عدمه؛ ولأنَّ ما لا أوّل له قديم، ومحال جمعُ القديم مع المحدَث؛ ولأنَّه لو غيّر الكلام في شيء بعينه لقيل أنَّه لا أوّل لوجوده وأنَّه مع ذلك حادث متجدد لاستحال وتناقض، فذلك القول في جميع الحوادث وكل هذا يبطل ما توهّموه، وقد قال بعض المنتحلين للإسلام من المعتزلة: إنّ الله لا يجوز أن يخلق شيئا من العالم إلَّا لمصلحة، فأمَّا أن يكون ممَّا يُنتفع بالأشياء كالحيوانات أو يكون منتفعا به إن كان عرضا أو ميتا وجمادا، والفاعل يخرج كذلك عن السفه إذا فعله لمصلحة غيره، وإن لم يرد به نفع نفسه ودفع ضرر عنها، وقد تَقصَّينا ذلك في كتب التعديل والتجوير.

فصل: [الجواب عن سؤالهم في كيفية حدوث الفلك الأعظم]

فإن قال من المنجمين [195و] والأوائل قائل: فبماذا تستدلّون على حدوث الفلك الأعظم والنجوم التي هي أبداً متحركة حركة دورية ومنها الثوابت التي لا تتغيّر وكلها لا يلحقها كون ولا فساد ولا فتراق ولا انتقاض ولا تغيّر الأكوان والهيئات والشعاعات. قيل له: ليس كل الأدلّة على حدوث الأجسام؛ الاجتماع والافتراق، والزيادة والنقصان، وتغيّر الهيئات -وإن كان ذلك من دلائل الحدوث- ومن أوضح دلائله كون الجسم في مكان بعد مكان وخروجه عن محال الى غيرها ومن جهة إلى سواها، فإنَّ هذه حالُ جِرمِ الفلك الأعظم والطوالع وغيرها من الكواكب، وقد عُلم أنّ الحركة التي يصير بها بعض الفلك تحت الأرض ليس الحركة والكون التي تصير بها فوقها، وأنّ ما به يصير النيّران[1] وغيرهما

---

1 في الأصل «النيرين» لعل الصواب ما أثبته.

تحت الأرض ليس هي التي تصير بها فوقها، وأنّ حركة الشمس إلى برج الثور غير حركتها لبرج الحَمَل والجَدِي، وإن كان كذلك ولم يَجُز أن تكون حركات كل شيء منها إلى هذه الأماكن والجهات قديمةٌ كلُّها لأنَّ ذلك يوجب كونها في أماكن كثيرة لوجود جميع أكوانها منها وقِدمها وذلك معلوم بضرورة العقل، ولم يجز أن يكون بعضها قديما ثم ينتفي ويُعدم بضرب من الكون في المكان الآخر، لأنَّ القديم لا يجوز عدمه فثبت أنّ حركات الأفلاك كلها حوادثُ ذاتُ أولٍ ونهاية[195ظ]، فإذا لم يصحّ وجود الفلك الأعظم وسائر الأفلاك منفكين من هذه الأكوان الحادثة المتغايرة عليها ولم يسبقها وجب حدوثها.

فإن قال قائل من جميع هذه الفرق: وما الدليل على استحالة سبق الأجسام لجميع الأعراض من الحركات والأكوان؟ قيل له باضطرار العقل نعلم أن جميع ما ذكرتموه لا بدّ أن يوجد في مكان أو ما يُقدَّر تقديرَ المكان، وأن يكون كذلك ألا يمكن تحَصُّلُه في المكان دون غيره مع جواز كونه في غيره وخروجه عنه، وباضطرار نعلم استحالة وجود النور والظلام وسائر الأجسام غير مجتمعة ولا متفرقة من قبل، فثبت أنَّها لا تَسبِقُ هذه الأعراض وقد استَقصَينا الكلام على المنجمين في كتاب «**دقائق الكلام**» وهذه جملة مقنعة في إبطال مذاهب جميع مَن قدمنا ذكره من الفرق في القول بقدم العالم والعقل والنفس والهيولا والصورة والطبائع والأفلاك والنور والظلام، وهو كاف مع من يدعي التدقيق من قادة القرامِطة الباطنيَّة، فكيف يكون بهم مع ما هم عليه من الجهل والنقص والتقليد لأهل الكفر وبُعدِهم عن طريقة أهل النظر والتحصيل؟

فصل آخر من الكلام عليهم في أن الجسم يفعل جسمًا

قد بيَّنَّا فيما سلف من أنّ دين الباطنيَّة أنّ «الأول» خلق الإنسان وأن «السابق» خلق الثاني وهو الثالث وهذا باطل محال من قولهم؛ لأنَّهم [196و] إن اعتقدوا مع ذلك أنّ هذه الأشياء أجسام صنع بعضها بعضا، فذلك باطل وإن اعتقدوا أنّ منها ما أقدر الجسم على فعل الأجسام فذلك أيضًا محال؛ لأنَّه لا يجوز أن يفعل الجسم جسما ولا أن يَقدِر المقدِّر جسما على فعل جسم على ما تذهب إليه المُفوِّضة، من أنّ «الأول» خلق عليا ووَكَلَ إليه خلق العالم، والذي يدلّ على بطلان ذلك أنَّه لوقَدَرَ الجسم على فعل الجسم إنَّما يَقدر بقدرة على ذلك أو بغير مقدَّر، لأنَّه لو أُقدِر على ذلك لكان لا يخلو من أن يفعله مباشرا في نفسه أو متولدا، فبطل أن يكون متولّدا، و قد دلّت الأدلّة التي ذكرناها في إبطال القول بالتولد على أنّ الجسم لا يجوز أن يبتدء الفعل إلَّا في نفسه، ومحلِّ قدرته، وإذا ثبت ذلك وجب أنَّه لو فعل الجسمُ

جسما في نفسه صحّ اجتماع جسمين في جهة واحدة، وذلك محال، على أنّ التولّد لو ثبت لكان لا يصحّ أن يولد الجسم من أفعال جسم غيره إلّا الحركات والاعتمادات دون جميع أفعال القلوب، ولو وَلَّدَتْ الاعتمادات أجساما لوجب أن لا يصحّ تولدها إلّا عن اعتمادات وحركات، ولمّا لم تكن كذلك بطَل أن تكون مولَّدةً لها وفي هذا نظر وإلزامات تلزَم المعتزلةَ لا حاجة بنا إلى ذكرها.

وكذلك فإنَّهم قد استدلّوا على إحالة فعل الجسم للجسم بأنّ القدرة لا تختلف لاختلاف مقدوراتها،وأنَّه قد تفعل القدرةُ المقدورات المختلفةَ، فلو كان [196ظ] من قدرة الأجسام ما يصحّ أن يفعل بها الأجسامَ أو الألوان أو المطعوم لصحّ أن نفعل ذلك بالقدرة التي فينا إذا قصدنا فعلها بها ولم يكن هناك مانع من فعلها، ولمّا تعَذَّر علينا فعل الأجسام والألوان مع وجود القدرة فينا على المقدورات المختلفة، ثبت أنَّه لا يجوز أن يكون من قدرة الأجسام ما يكون قدرةً على الأجسام والألوان، وقد بيَّنَّا فساد ذلك على أصولهم في غير هذا الموضع، وبيَّنَّا أنّ القدرة عندهم تختلف لاختلاف مقدوراتها، وأنَّه لا يصحّ أن تكون قدرةً على الشيء وخلافه إذ كانت من قدرة الجواهر والأجسام وفيما قدمناه من ذلك غنىً عن هذه الطرق.

باب الكلام عليهم على قولهم أنّ النطفة إنسان بالقوَّة وأن البيضة دجاجة بالقوَّة وأنّ النواة نخلة بالقوَّة وكذلك نواة كل ما ينبت من الشَّجَرِ شجرة بالقوَّة

يقال لهم: ما الذي تريدون بذكر القوَّة في هذا الكلام، فإن قالوا: نعني بذلك أنّ في النطفة والبيضة والنواة قدرةٌ على الحقيقة هي قوة على الفعل وتُمكِّن منه يفعل بها النطفة بزيادة الأجزاء، فالبيضة والنطفة إذًا حيان وقادران ومريدان؛ لأنَّ القادر على الفعل لا يصحّ أن يكون ميّتا وجمادا وعرضا، وباضطرار نعلم أن النطفة والنواة والبيضة جماد موات، وبمثل الضرورة التي بها نعلم أن الحيطان والجبال والأرض جماد وموات[197و] ولو أمكن أن يدعي مدّعٍ كون النواة حيةً وقادرة دون الحَصى لأمكن قلب ذلك ودعواه في الحديد والحصى دون العُجُمِ والنواة، ولا فصل في ذلك.

ويقال لهم أيضا: فهَبْنَا سلَّمنا لكم كون البيضة والنواة قادرةً على الحقيقة، فخبّرونا مَن أقدرَ النواة على ذلك وهل هي المقدرة لنفسها أم غيرها هو المقدِّر؟ فإن قالوا: هي فعلت القدرة لنفسها، قيل لهم: فيجب أن لا تفعلها إلّا بقدرة أخرى، وكذلك الثانية إن كانت فعلا لها ثم كذلك إلى غير غاية، وإن

جاز أن تفعل قدرةً في نفسها بغير قدرة فلِم لا يجوز أن تفعل صورتها وزيادة أجزائها بغير قوة ولا قدرة؟ وكذلك فعل الفعل من أفعال الجوارح والقلوب ودقائق المحكمات.

وإن قالوا: إنَّما كانت النواة قادرةً على فعلِ ما به تصير نخلة بمقدّر أقدرها، قيل لهم: فيجب أن يكون مُقدِّرها على ذلك هو الله القديم، لأنَّه لا يمكن أن يخلق القدرةَ على الأفعال إلَّا هو سبحانه كما لا يمكن أن يخلق الحياة في النطفة البهيميّةِ وغيرِها إلَّا هو تعالى، ويجب مع إقراركم تَقدُّم مقدِّر لها أن يجوز وأن لا يفعل القديمُ لها القدرةَ على ذلك فلا يثبُت، وإن زُرِعتْ في معدن نبات وسُقِيَت وأن لا تصير البيضة دجاجة والنطفة إنسانا وإن حصلت الدجاجة وحصلت النطفة في الرحم ومعدنِ الولد مع السلامة من كل ما يمنع من نَمائِها وتصورها، وهذا محال عندهم وكذلك فيجب إن كانت النطفة قادرة على فعلِ ما به ما يصير الولد ولدا أن يصحّ منها تَركُ فعل ذلك [197ظ] مع حصولها في معدن الولد وزوال كل مانع من تصوِّرها وتمامها، لأنَّ القادر المختار عندكم من يصحّ منه الفعل وتركه والانصراف عنه، وهذا أيضًا محال عندهم، فبطل ما قالوه، وعلى أنّ النطفة لو فعلت زيادةَ أجزائها بقدرة لوجب أن لا توجد تلك الأجزاء الزائدة إلَّا في محلّ القدرة وذلك يعود إلى جواز اجتماع أجسام كثيرة في جزء واحد وتداخل الأجسام وذلك محال.

ويقال لهم: إذا كان للنواة والبيضة مقدِّرا قديما قد أقدرها على تصويرها وفعلِ زيادةِ أجزائِها فلِم لا يجوز أن يكون ذلك الصانع القديم هو الفاعل لتصويرها وزيادة أجزائها بغير توسطِ قدرةٍ لها وحاجةٍ إلى إقدارها على ذلك، وأن يكون تعالى هو الخالق للعالم بما فيه من غير توسُّطِ شيء فلا يجدون إلى دفع ذلك طريقا. وإنْ هم قالوا في أول السؤال: إنَّما نريد بقولنا إنّ النطفة إنسان بالقوَّة أنَّها أصلُ الإنسان وأنَّه متى زادت الأجزاءُ فيها وفي النواة صارت إنسانا والنواةُ نخلة، قيل لهم: ما ننكر أن يصير ما ليس بإنسان بانفراده وعدم صورةٍ منه إنسانا إذا زادت أجزاؤه وكمُلت صورته، ولكن لا معنى لقولكم أنّ النطفة إنسان بالقوَّة وهي في حال كونها نطفةً غير زائدة الأجزاء ولا صورَةَ الإنسان فيها، وأنتم في هذا بمنزلة من قال: إنّ الدرهم والدينار إكليلُ ذهبٍ وفضة فيه عشرةُ أمناءٍ بمعنى أنَّه لو زادت أجزاؤه ووُجِدَت فيه [198و] صورةُ إكليل لصار بذلك إكليلا، وأنّ مثقالا من القطن والقز قميص وقباء بالقوَّة على تأويلِ أنَّه لو زِيدَت في أجزائه وغُزِلَ ونُسِج وقُطِع وخِيطَ وصارت له صورةُ القميص لكان قميصا، وهذا من الجهل والغباء والعبارات الفارغة.

ثم يقال لهم: فخبّرونا عن زيادة أجزاء النواة والنطفة وعن صورتيهما اللتين تصيران بهما نخلةً، هل الزيادة والصورة قديمين أو محدثين فيهما، فإن قالوا قديمين فيها، قيل لهم: فهي لم تزل إنسانا وقابلةً للصورة وزائدةَ الأجزاء وهذا وَقعُ المشاهدة، وإن قالوا: بل الصورة والزيادة حادثين، قيل: فمن أحدثهما أهما أحدثاهما لأنفسهما أم محدِث غيرهما، ومَن ذلك الغير الذي أحدثهما؟ وكذلك إن قالوا: الصورةُ والزيادةُ قديمين ولكنهما بالنقلَةِ إلى النطفة والاتصال بهما والانضمام إليهما والقبول لهما، قيل لهم فمن نقلهما إليهما وجعلهما متصلتين بهما، ومن جعل الزيادة والتصوير منتقلتين إلى النواة والنطفة؟

ويساق عليهم الكلام في المطالبات في ذلك على هذا الحدّ، ولا جواب لهم عن شيء منه، وإنَّما يُكلَّم في تحصيل هذه الفصول أمَّة القرامِطة من الثنوية والفلاسفة والزنادقة وأهل التعطيل دون الباطنيَّة، لأنَّهم أقصر أفهاما وأضعف عقولا عن إدراك ما يورده الموحِّدون في هذه الفصول.

فإن قال قائل منهم: فإن لم تكن النطفة إنسانا بالقوَّة والنواة نخلة بالقوَّة فلِمَ لا تَنبُت [198ظ] شجرة من النطفة، ومن البيضة إنسان، ومن النواة دجاجة؟ قيل: كل هذا يصحّ عندنا وعند كل موحد ويمكن في المقدور أن يفعل الله ذلك، وإنَّما لا يُنشئُ الله سبحانه من النطفة إلَّا إنسانا ومن البيضة إلَّا دجاجة لجَرْيِ العادة، ولِما أراد الله تعالى من ذلك، ولو قُلِبَت هذه العادة لكان جائزا أن ينشئ من النواة إنسانا ومن النطفة بيضةً وشجرة ونخلة كما جاز عندكم أن يخلق الله سبحانه أشياء كثيرة من غير جنسها كحشرات الأرض نحو الخنافس والذباب والديدان، وكل ما يُخلق من التراب ويُنشأ، فلو خلق الله جميع الحيوان والنخل والأشجار من تراب لجاز، ولو خلق من نطفة الإنسان سَبُعًا ومن نطفة الثور إنسانا لكان ذلك في المقدور صحيحا جائزا، ولو بعث الله سبحانه بذلك نبيا جعل ذلك آية له لكان معجزا خارقا للعادة، فبطل أن يكون هذا السؤال شبهةً في كون النواة نخلةً بالقوَّة، وقد قلنا في وصف توحيد القوم وفي بدو العالم وتركيبه وقدم الأعيان وإبطال الاختراع وما يتصل بهذه الأبواب على ما يتبيّن به كلُّ مسلم على انسلاخهم من التوحيد وتصريحهم بإبطال المِلَلِ كلها وتكذيب الرسل.

فصل: وهذا وصف معنى قولهم في معنى النبوة الخارج عن دين أهل كل ملَّة

قالت القرامِطة وأوائلهم من الفلاسفة والزنادقة: إنّ الواجب على كل باحث يريد [199و] أن ينتهي إلى معرفة التوحيد –الذي يدّعونه والقول في عالم العقل والنفس والأول ومعرفة النبوة وحقيقة

الرسالة- وأنّ سائر الرسل رسلُ الله سبحانه ومِن عنده، ومن هذه الجملة ظاهرٌ صحيح والقول به واجب غير أنّهم إنّما يؤنسون بذلك أهل الشرائع ويوردون هذه الألفاظ تسترا وخفية ثم يرجعون في تفسير الرسالة إلى جحدها وإنكارها جملة، ودفعِ الوحي ونزول الملائكة وخطاب وارد من الله سبحانه وإرسال أحد من خلقه إلى العباد.

فقالوا: ليست الرسالة ما يذهب إليه أهل الظاهر من المسلمين وأهل كل ملّة ومُثبتٍ للنبوة، وإنّما معنى الرسالةِ والنبوة التعمُّق وتجويدٌ النظر في العلم الباطن والمخزون، وإنّما هي مادة ونور يفيض من الثاني على الناطق، ومعنى [هذه الإفاضة][1] إرساله وأن يهيئه تهيئة يصلح معها لورود تلك المادة والقوَّة عليه، فإذا وردت عليه تلك المادة والقوَّة وقف بها على حقائق الأمور وبدو العالم وكيفية تصويره وتركيبه، فإذا عرف ذلك صار نبيا مصطفى وحبرا مُجتبى.

[كيفية تلقي العلم من الإله]

قالوا: والآيات الدالة على ثبوت النبوة إنّما هي: أن يتمكّن النبي الناطق من الإخبار عن بدو العالم وتركيبه وتركيب الأعداد ونصبه الأفلاك وتصويرها وحقائق الأمور المستخرجة بطريق الهندسة ومعرفة العناصر والطبائع والأسطقسات وعالم العقل والنفس [199ظ] والروحانيات والجسمانيات وغير ذلك ممّا قد بيّنّا ذكره عنهم، وزعموا أنّه إنّما يَبعَث الرسلَ العقلُ الفائض والثاني السابق وإنّما يستفيد الرسل العلم من الإله الثاني بالإيجاد له وهو التالي، وإنّما يتم له قبول ذلك عنه ويصير رسولا كاملا مصطفى بصفاء يتصل بالنفس كما يتصل به في المنام بغير تعمُّد له، فيقبل الرسول العلمَ عن التالي بغير تعلّمٍ بل بالصفاء، والاتحاد غير متصوّرٍ بصورة، فإذا قرّر ما يقبله ويُفاض عليه صارت له صورة في نفسه، ثم أن الناطق بركنه المعبر عنه بلسانه فيجعله جسدانيا فأمَّا الأساس فإنّما يستفيد ذلك من الناطق ويأخذ عنه وهو الثالث من النفس والرابع من العقل.

قالوا: وما يخبر به ويؤدّيه الناطق بعبارة من التصور الذي وقع بالاتحاد بالنفس ليس بكلام الله عزَّ وجلَّ ولا أنَّه حصل به، ولكن كلام الله عزَّ وجلَّ هو الذي يتصل بالنبي الناطق من العقل، تتوسّطه النفس.

---

1 العبارة غير واضحة، لعل الصواب ما اثبته.

قالوا: وكلام العقل لا يجوز أن يكون بحروف وصورة ونظام، وإنَّما يكون بإشراف، وبإفاضة على الناطق من العقل بتوسّط النفس الذي هو ثاني العقل فإذا عقل الناطق عن العقل مراده صار نبيا وصار ذلك مادة له، وتَهَيَّأَ له، لذلك ولورود المادّة عليه أن يركِّب ما تصور في نفسه لغيره وأن يجعله أصواتا دالة على المتصوَّرات التي في نفسه، وقد زعموا أنّ كلام الله سبحانه بسيط والمادة الواردة من العقل إلى نفس النبي بسيطة، لا مُركَّبة وكلام النبي مُركَّب لا بسيط [200و] وكلام الله سبحانه خفي غير ظاهر، وكلام [الناطق][1] هو العبارة عن كلام الله عزَّ وجلَّ، وهو ظاهر غير خفي، وزعموا أنّ الصورة تتولّد في النبي وأنّ ذلك كالمني إذا وقع في رحم المرأة فلا يصير ولدا في وقته وإنَّما يكون كذلك من بعد تسعة أشهر، وكذلك العلم الحاصل من الرسول صلى الله عليه الناطق إلى الأساس الصامت، إنَّما يستكمِلُه الأساس من هذا الناطق الهاتف بشرع يتولّد له من علم النفس الأوَّل لم يكن حاصلا ولا متولّدا عن من قبله ممن بينه وبين الناطق الأول، وهم يعنون بهذا الناطق الأوَّل آدم -وهوأول النطقاء على ما حكيناه عنهم- فيحصل للسابع من دور محمد صلى الله عليه من العلم ما لم يحصل للنطقاء الذين بينه وبين آدم، ولذلك يكون أكملَهم علما وصاحب القيامة وسدرة المنتهى.

[تسلسل درجات الباطنيَّة]

وقد زعموا أيضًا أنّ النفس تشتاق إلى الجسد لطلب إدراك الأمور غير أنَّه لا يمكنها أن تدرك إلَّا على تدريج وترتيب، فأوّل أمره أن يكون مستجيبا ثم يكون سامعا ثم يكون كاملا مؤمنا ثم يصير مأذونا ثم يكون أساسا ثم يصير نبيّا ثم ناطقا ثم إذا نطق وصار صافيا صار عند ذلك تاليا والتالي إذا صفا صار عقلا أولا، وزعموا أنّ الأساس متولّد من النبي صلى الله عليه، قالوا: والمتولّد من الشيء لا يكون مثلَه في الأوَّل [200ظ]، فإذا تغذّى بغذائه صار كهو في القوَّة كالنطفة التي هي حيوان بالقوَّة وكالنواة والبذر فإنَّه نخل ونبات بالقوَّة -على ما حكيناه عنهم من قبل- هذا هو عندهم معنى النبوة وحقيقتُها المخالف لكل ما وقف عليه النبيون ودانوا به الأُمَم، وزعموا مع ذلك أنّ شرائع الأنبياء موضوعة ومثبتة مُركَّبة على حقائق تركيب الأفلاك والأعداد والحروف على ما ذكرناه عنهم من قبل.

1 في الأصل «كلام الله» والصواب المثبت.

قالوا: وجميع ما يقوله الجهال من أهل الظاهر أنَّها عبادات وفرائضُ انما هو موضوع لسياسة العامة ولتقصيها عن البغي والتظالم والفساد في الأرض، وليقطعوا بها كُلِّفوه وحُمِّلوه عن العبث والفساد، وزعموا أنّ في الشرع الظاهر أيضًا ووضعِه فائدة عظيمة ووجه من وجوه الحكمة الإلهيّة، وهو ما فيها من ضروب الأمثال الداخل على علم الباطن الرباني والإشارة إلى ما فيه النجاة والخلاص من أليم العذاب في معرفته وتحصيله؛ لأنَّها كلها إنّما وضعت وضُربت للدلالة على حال العالم العلوي وأمر العقل والنفس وقد يشار ببعضها إلى الطبائع الأربع والأسطقسات الأربع وإلى بدو العالم وتركيبه، ولذلك أورد كثير من النطقاء وأصحاب الشرائع كثيرا متشابها نحو طسم وطس [201و] وكهيعص وحم وألم وص وأمثال ذلك.

ولما كان الإنسان مركبا من ضربين ضرب يرى وضرب لا يُرى وجب أيضًا أن يكون الدين والشرع على ضربين ظاهر وباطن، قالوا: وقد قال أهل الشرائع والعلم الظاهر أنّ الأنبياء معصومون وقد ورد على ألسنتهم وألسنة أنبيائهم ذكر معاصيهم وخطئهم وهَمِّهم بالمعاصي وإلمامهم، وورَد ذلك في سير أنبيائهم فإنَّهم إن كانوا كذلك إلَّا أن يكون كنّى بأسماء هؤلاء عن غيرهم أو أراد بذكر معاصيهم وخطاياهم معاني يعرفها أهل الباطن، وهي خلاف ما عليه أهل الظاهر، والمراد بها خلاف ما نُطِق به في ظواهرها، وقد علم كل مسلم على أنّ جميع هذا الذي قالوه في معنى النبوة ضدّ ما جاءت به الرسل وعُلم ضرورة من دينهم وتوقيفهم على خلافه، وهذا الذي قالوه في معنى الرسالة أوضح دليل على تكذيبهم وطعنهم على الإسلام وجميع الملل والانسلاخ من القول بالتوحيد والنبوة، وإنَّما الأنبياء عندهم حكماء الفلاسفة والأطباء والمنجّمين كارسطاطاليس[1] وسيماريس ومرمروس وبطلميوس[2] وجالينوس[3] وثقرات وسقراط[1] وبلتموس وأمثال [201ظ] هؤلاء.

---

1 أرسطوطاليس بن نيقوماخس الجراسني الفيثاغوري، فيلسوف الروم وطبيبها وخطيبها، تعلم على يد أفلاطون، لقب بصاحب المنطق، عاش نيفًا وستين سنة، صنف الكثير من الكتب منها، سمع الكيان، والسماء، والعالم، والكثير من الرسائل القصيرة. عيون الأنباء لابن أبي أصيبعة، ص: 86.

2 بطليموس القلوذي احد علماء اليونان ومصنف كتاب «المجسطي» وغيره من الكتب. وهو امام في الفلك والرياضة. تاريخ اربل، 2/ 518. تاريخ إربل، المبارك بن أحمد بن المبارك بن موهوب اللخمي الإربلي، المعروف بابن المستوفي (المتوفى: 637هـ)، المحقق: سامي بن سيد خماس الصقار،وزارة الثقافة والإعلام، دار الرشيد للنشر، العراق، 1980 م.

3 الطبيب جالينوس أحد أشهر الأطباء القدماء الكبار، وهو ثامنهم، وهو الذي نقى الطب من آراء الفلاسفة السفسطائيين، آمن بعيس عليه السلام، عاش 87 سنة، توفي: 59م و 525 قبل الهجرة، له مصنفات كثيرة منها، الأخلاق، مسارب التجارب وغوارب

[معنى النبوة عند الباطنيَّة]

وأنّ النبوة إنَّما هي العلم ببدو تركيب العالم وتركيب بشر الإنسان ومعرفة العناصر والطبائع والروحانيات والجسمانيات وعالم العقل والنفس وضروب الهندسة وعلم النجوم والهَيئة، فإن كان من سمّوه نطقاء من الأنبياء يعرفون هذه العلوم لهم أنبياء نطقاء ويصيرون آلهة وأربابا إذا صَفَو وإن لم يكونوا كذلك فهم قومٌ مُخَرِقون وكذّابون وكما وصفهم **صاحب البلاغ الأكبر والناموس الأعظم** الذي بدأنا بذكر عقيدته ودينه في الرسل عليهم السلام، وإبداء صفحته بسبِّهم وثلبِهم وتنقيصهم والطعنِ على جميعهم.

فيقال لهم: إنه ليس كل عاقل له أدنى بصيرة ومسكة يشك في إبطالكم النبوة والتوحيد وتديُّنكم بدين الأوائل وتكذيب الرسل، وإن كنتم تَتَسَتَّرون بذكر النبوة والشرع وذكر الباطن والظاهر، وجميع ما قلتموه في معنى النبوة كذب وباطل، ومنه ما بيَّنَّا الجواب عنه وكشفنا فساد تمويهكم هذا، فيقال لهم: لم قلتم أنّ معنى النبوة ما وصفتموه من تمكُّن الناطق بالمادة الواردة عليه من العقل بتوسّط النفس من الإخبار عن بدو العالم وتركيب الأفلاك والحروف والأعداد وعلم الهندسة والطبائع والعناصر، وهل علمتم أنّ هذا هو معنى النبوة بضرورة أو دليل؟

فإن قالوا: [202و] بضرورة، قيل: بل بالضرورة يُعلم أنَّكم كاذبون فيما تدّعون من ذلك. وإن قالوا بدليل: قيل لهم: فما الدليل عليه مع مخالفة أهل كل ملَّة لكم، فإن تعاطوا ذكر شيء لم يجدوه، وإن قالوا: الدليل على ذلك أنّ شرائع الأنبياء مشروعة ومَبنيَّةٌ على عدد البروج والأفلاك وعلى الطبائع الأربع والعناصر الأربع وعلى الإشارة إلى الأوَّل والعقل والنفس والناطق والأساس، فإذا كانت

الغرائب. عيون الأنبياء لابن أبي أصيبعة، ص: 111. عيون الأنباء في طبقات الأطباء، أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس الخزرجي موفق الدين، أبو العباس ابن أبي أصيبعة (المتوفى: 668هـ)، المحقق: الدكتور نزار رضا، دار مكتبة الحياة – بيروت.

1 فيلسوف يوناني، ولد في الوبكية بآتيكا نحو عام ٤٧٠ ق.م، ومات في اثينا عام ٣٩٩ ق. م. كان ابوه نحاتا وامه قابلة، ولا نعرف سقراط مباشرة، لانه لم يكتب شيا، او من خلال ماثور واحد، بل نعرفه ماثورات كثيرة ترسم لنا وجوها مختلفة له. معجم الفلاسف، جوورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة:الثالثة، ٢٠٠٦، ص:٣٦٥.

شرائعهم موضوعة على ذلك وجب أن تكون النبوة معرفة هذه الأمور دون ما عداها، وأنَّه لا بد من كون النبي عارفا بجميعها، وإلَّا لم تصح له نبوة ولا شريعة.

فيقال لهم: سبحان الله العظيم ما أعظم جهلُكم وأشدّ غفلةَ من يعتقد منكم أنّ هذه دلالة على دعواكم من جهّال متبعيكم والمُغتَرِّين ممن تخدعونه بهذه الجهالات، فأمَّا المتيقظ منكم فلا شك على عاقل في إلحاده وتكذيبه الرسل، فخبّرونا من الذي سلّم لكم أنّ شرائع الرسل مبنيّة على نُصُبِ الأفلاك وعدد الطوالع والعناصر والطبائع ورمزا عليها وإشارة عليها وقد بيَّنَّا فساد هذه الدعوى بكل وجه، بل ما أنكرتم أن يكون ليس من حق النبي صلى الله عليه أن يكون عالما بالهيئة وتركيب الأفلاك وسَيرِ الكواكب وعلوم الهندسة وتعديل الطبائع وتركيب الإنسان ونشوئه؛ لأنَّ ذلك أجمع مما لا يُحتاج إليه في باب [202ظ] الدين، ولا يجب عليه ولا هو مندوب إليه ولا بُعِث الرسل بشيء منه، وإنَّما الواجب على الرسول المؤدّي عن الله تعالى وعلى أمته أن يعلم ويعلموا أنّ العالم بما فيه والفلك وما أحاط به من نجوم وعناصر وطبائع محدث مخلوق بأسره وفعلٌ لخالق وحي قادر عليم حكيم، خَلَق ذلك بقدرته واختياره، وأنَّه سابق لجميعه وقادر على الزيادة فيه والنقصان منه، وعلى إعدام جميعه بعد وجوده ومخالفة تركيبه وتصويره، وأنَّه قد كان يصحّ بقاؤه تعالى وحده لمّا كان في أزله لا فلك معه ولا جوهر ولا هيولا ولا صورة، ولا ما استحقّ اسمَ شيء سوى هذا الذي يجب علمُه على النبي من صفات هذه الأمور.

فأمَّا العقل والنفس والأول والثاني والأساس فلا أصل لشيء من ذلك على ما قد بيَّنّاه من قبل، وإنَّما يأتي الأنبياء عن الله تعالى بضروب التكليف من أمر ربهم وإباحة وحَظرٍ ووعد ووعيد ودعاء إلى الطاعة وزجر عن المعصية والإخبار عن الثواب والعقاب، هذه الجملة وما هو متّصل بها وداخل فيها هو الذي يؤدّيه الرسلُ عليهم السلام عن الله سبحانه، وليس بواجب عليها ولا على أممها معرفة شيء ممَّا قلتم.

وقد بيَّنَّا فيما سلف أنَّه ليس شيءٌ[1] ممَّا يدّعونه من كون العبادات وتحريم المحظورات في الشرع الذي يدّعونه رمزا على ترتيب الأعداد وتركيب الأفلاك والطبائع، وذكرنا جملة صحيحة تكشف [203و] عن فساد ما قالوه، وأنّ هذا القول منهم بمثابة قول من قال إنّ الشرع مبنيّ على عدد سائر النجوم أو عدد الجبال والأنّهار أو على عدد أجناس الأعراض أو على عدد شرفات دار الخليفة وبيوت

1 في الأصل «شيأ» لعل الصواب ما أثبته.

قصر الأمير وعلى عدد أيام السنة أو الشهر أو ساعات الليل والنهار وأنَّه لا فصل في شيء من هذه الدعاوى وسَقَط ما قالوه، هذا على أنّنا نعلم ضرورةً من دين محمد الرسول صلى الله عليه وغيره من الرسل عليهم السلام أنّ الرسالة التي ادعاها إنَّما هي إخبار عن الله سبحانه بوحي تنزل عليهم به الملائكة وكلام مسموع بِصِيَغٍ مبنيّة وعبارات وأصوات مسموعة وأنَّهم يؤدّون ذلك كما يسمعونه من الملك وأنّ الملك يورده عن الله عزَّ وجلَّ لا عن نفوسهم وأمورٍ تصوّرَت في قلوبهم بمادة أو غير مادة، كما يعلم بضرورة دعواهم للنبوة كعِلمِنا وجودَهم في العالم، والظاهر من سَيَرِهم وحروبهم وغزواتهم ومناظراتهم، وإذا كان ذلك كذلك بان بما قلناه إلحاد القوم وتكذيبهم للرسل عليهم السلام.

فأمَّا قولهم: إنّ الرسول إنَّما يحصل له ذلك بمادة العقل القابض بتوسط النفس، فإنَّه مَخرَفة وتمويه منهم ورمز من رموزهم، ومعناهم فيه: أنّ النبي الناطق هو الفيلسوف الحكيم العالم بما ذكروه من بدو العالم وتركيب الأفلاك وترتيب الطبائع والعناصر والأعداد، وإلَّا فلا عقل ولا نفس ولا عالم يحصُلُ من كلامهم شيء، ثم يقال لهم: إن وصف العقل الفائض بأنَّه فائض محال عنه[203ظ]؛ لأنَّ هذا المعنى هو مرادهم بالاتحاد وهو تقليل الكثير بأن يصير الشيئان شيئا واحدا، ومعنى تكثير القليل –عند القائلين بهذا من اخوانهم من الفلاسفة– في أن يصير الشيء أشياء والواحد أحادا وهذا معلوم فساده بأوّل في العقل، وإنْ هم عنوا بالاتحاد اتصال الشيء بالشيء ومجاورته له، فذلك محال في صفة الحياة وكل شيء من الأعراض، وإن كانت النفس شيئا قديما فمحال عليها الاتصال والانفصال ومحال اتصال شيء من الأجسام والأعراض بها واتصالها به؛ لما بيَّنَّاه من قبل.

فأمَّا قولهم: إنّ كلام الله تعالى يتّصل بالناطق من العقل بتوسّط النفس، فقد بيَّنَّا أنَّه لا عقل ولا نفس تقومان على سبيل ما يقولونه، وإن أرادوا بالعقل إلهَ الصانعِ القديمِ وأنّ كلامه يتصل بالرسل بتوسّط النفس أنّ الله يسمع كلام بعض ملائكته ويأمره بأدائه إلى الرسول عليه السلام بعبارته، فإن عبّروا عن هذا المعنى بقبول الرسول للعلم وبأنَّه إفاضةٌ ومادة فذلك صحيح، وإن أرادوا غيره فإنَّه باطل غير مفهوم ممَّا لا حُجَّة لهم أيضًا عليه، لو أشاروا في الإفاضة والمادة وقبول الرسول للوحي الى غير ذلك، وأما استشهادهم على تولّد العلم في الرسول بحقائق الأمور بتولّد الولد في الرحم عن المني، فإنَّهم إن عنوا بذلك أنّ النبي صلى الله عليه وسلم يفكّر ويبحث وينظر في الأدلة حتى يكتسب بتأمله العلوم فذلك صحيح، غير أنّنا نحن وهو في هذه [204و] العلوم النظرية الكسبية

سِيّان، فيجب أن نكون كلّنا أنبياء نطقاء، وهذا باطل من قولنا جميعا، على أنّنا لو صِرْنا كلنا نطقاء كالنبي لم يَجُز مع ذلك اتحاد النبي بالقديم وأن يصير النبي والثاني القديم واحدا بعد أن كانا اثنين قديم ومحدث، فهذا نهاية الإحالة بجميع ما ذكرناه من قبل، وإن عنوا بالاتحاد نزولَ الوحي على الرسول صلى الله عليه وسلم وعلمه به وتلقِّيه له وأنَّه قول وكلام مسموع يصير به عن قول الله تعالى فذلك صحيح، وذكر الاتحاد والاتصال في هذا باطل.

فأمَّا تسميتهم للمترقي إلى العلم الرباني عندهم مؤمنا كاملا ومستجيبا ومأذونا وأساسا وإماما، فإنَّهم إن عنوا به ما في ظاهر كلامهم أنّ كل مؤمن مستجيب لحقهم الذي يدّعونه أو لكل حقّ ثبُت كونه حقا بدليل، يرتقي أمره ويصير تاليا فيصير إلها إذا علم علم الإله، فإنَّه قول باطل لا حُجَّة عليه، ولأنَّ الأنبياء معدودون وهم مخصوصون بالبعثة والرسالة دون كل أحد ممن سواهم، وهم أيضًا وإن كانوا أنبياء وأصفياء فمحال أن يصيروا لصفاتهم آلهة وأربابا لما قد قدّمناه، وإن عنوا بهذا التنزيل والترتيب أنّ النبي لا بدّ أن يكون عاقلا وكاملا مؤمنا ومستجيبا لله سبحانه فيما يأمر به ويدعوه إليه، وأنَّه لأمرِهِ بذلك مأ ذون له في الأداء عنه، وأنه إمام لأمته ومعتدّ به، وأنه أيضًا أساسٌ له لأنَّهم رعية له في وقته ويرجع إلى علمه وبيانه [204ظ] ويأخذون الشرع عنه وحده، فذلك أجمع وأحدٌ لازمٌ من صفات الرسول صلى الله عليه ولكن ليس كل مؤمن ومستجيب يستحقّ أن يكون نبيّا لله سبحانه.

فصل من الكلام في هذا الباب

فإن قال قائل: فما الدليل على جواز بعثة الله سبحانه رسولا بالنبوة والوحي الذي ذكرتموه وما الدليل على إثبات ملائكة تنزل به، وأنّ لله سبحانه كلاما قائما بذاته ومسموعا منه؟ قيل له: أما ما يدلّ على جواز بعثة الأنبياء –على حد ما وصفنا– فهو أنَّه لا إحالة في ذلك بوجه ما ولا في صفة القديم المرسِل سبحانه ولا صفة غيره، من قلب حقيقتهم أو نقض دلالة من اجتماع الضدين أو كون جسم في مكانين أو إخراج القديم عن قدمه إلى الحدَث أو المحدَث عن حدثه الى القدم أو غير ذلك من وجوه المحال، وما لم يدخل في قبِيل المحال فإنَّه جائز؛ ولأنَّ كثيرا من مثبتي النبوة يزعمون أنّ البعثة واجبة عليه في حكمته لعلمه بأنَّها لطفٌ لكثير من المكلّفين واستصلاح لهم ومبيِّنة على ما في عقولهم وتعريض لثواب عظيم يصحّ التفضل بمثله، إذا تَحمَّل الأمم ما يدعوا إليه الرسول فيستحقّون بذلك عظيم الدرجات والثواب ومتى لم يرسل الرسل إلى مَن يُعلَم أنَّه نبيّه ويفعل الواجب في عقله ويجتنب القبيح فيه، كأن

يترك البعثة سَفَهًا مستفسدا لعباده فقد ثبت بما بيَّنَّاه جواز هذا، وثبت على المذهب الآخر وُجوبَها، فإن قيل: فما طريق العلم بها؟ قيل: ظهور قاهر [205و] الآيات وباهر المعجزات على يد مُدعيها في الصدِّيقين ويجب من حقها أن يكون ممَّا يستحيل ويمتنع قدرة العباد عليه في جنسه، أو الوجه الذي يظهر عليه، وأن يكون خارقا للعادة ومتعلّقا بالدعوى ومفعولا على وجه يُعلَم أنَّه فُعِل لأجلها، وتصديقا لمدعيها، وأن يكون مطابقا للدعوى غيرَ ظاهرةٍ على نقيض ما يقتضي التصديق، ووجه دلالتِها إذا ظهرت من جهة الله تعالى، كذلك علمنا بأنَّه سبحانه سامع لدعوى مدعي النبوة والرسالة عليه وعالم بمعناها وحقيقتها، فإذا فعل عندها ما يدّعى الرسول كونه آية مصدِّقة له من فعله ووَقَعَ ذلك منه وجب كونه دلالة على صدق دعواه، وقد ذكرنا هذه الجمل وبسطنا القول فيها في «**المقنع**» بما يغني عن الإعادة، وبيَّنَّا أنَّه لا يُتَوَهَّمُ تجويز وجود دليل على صدق مُدّعي النبوة سوى الآيات المعجزة.

والدليل على كون القديم متكلما وكون كلامه قديما من صفات ذاته، وقد أوضحناه في غير كتاب، وأقلُّ ما في هذا الباب أنَّه لو كان المتكلّم متكلما لأنَّه فعل الكلام لم يتعذّر على القديم فعلُ كلامٍ يكون به متكلّما، ولكن ليس الأمر كذلك، وليس لكون القديم متكلّما بكلامه القديم تعلّقا بوجوب إرسال الرسل وبعثهم، بل يجب كونه متكلّما فيما لم يزل ولا يزال، ولو لم يَبعَث رسولا أصلا.

فأمَّا ما يدلّ على وجود ملائكةٍ ذواتِ صورٍ وأشكال تخالف صورَنا وطِباعٍ تخالف طباعنا فإنَّه إنَّما يُدرَك بطريق السمع بعد ثبوت النبوة، ولا نعلم ذلك عقلا وإنَّما [205ظ] نعلم وجودهم ووجود الشياطين -إذ لم يكن لهم مشاهدين بعد ثبوت النبوة- بإخبار الرسل عن وجودهم، وليس خلقهم وخلق ما ذكِر في الإخبار من صفاتهم وصورهم بمُحالٍ في القدرة، وليس خلقهم وخلق أشكالهم بأَعجَبَ من خلق السموات والأرض وتصوير الأفلاك وخلق البشر، وإنَّما مدارُ تصحيح ذلك على إثبات صانع قديم قادر على سائر الأجناس والأشكال واختراع الأعيان، فإذا ثبت ذلك سَهُل الكلام.

فصل من كلامهم في النبوة

ورُبَّما قال القائل منهم إنّ معنى النبوة: أن يفيض الهيولا نوره على قلب واحد من البشر مكان قول من قال: إنّ العقل يفيض على الناطق بتوسط الثاني، قالوا: ويجب أن[يكون][1] ذلك المفاض عليه

1 أضفته ليستقيم المعنى.

شخصا واحدا ولا يجوز أن يكون الناس كلُّهم شرط ذات أنوار ولو كانوا كذلك لم يكن منهم مضيئ ومستضيئ[1] به، وأنَّه يجب أن يكون لكل نبي في دوره انثا عشر[2] بابا يفيض على قلوبهم العلوم والأنوار على بُعدِ ما بينه وبينهم فراسخ، وإنَّما يفاتحه ويفكِّر به فيدرك عند ذلك العلم بحقائق ما عنده، وزعموا: أنّ الخلق محجوجون بالأبواب والأبواب محجوجون بالنبي، والدعاة حجج الأبواب -من ضروب الرعايا- وإنّ لكل داعٍ أساس يرجع إليه في باب الدين ومعرفة ناطق الشرع، وقد سمّوه أيضًا ناطقا كما سمّوا النبي صلى الله عليه بذلك، وقالوا: الناطق هو المتكلّم المُخبِر عن باطن الشرع، وهذه حال الداعي إلى دين الناطق [206و] فيجب أيضًا أن يكون ناطقا.

قالوا: ويجب أن يكون الداعي داعيا للمخالف، ومعنى ذبحه له أن يهديه ويرشده إلى الحق وباطن الشرع، قالوا: ولذلك وُصِف إسحاقُ بأنَّه الذبيح ولم يعنيَ بذبحه القتل، قالوا: ويدلّ على ذلك: ﴿ فَإِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَضَرۡبَ ٱلرِّقَابِ ﴾[3] يعني بضرب رقابهم: الدعوة إلى الحق، وقوله: ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَثۡخَنتُمُوهُمۡ فَشُدُّواْ ٱلۡوَثَاقَ ﴾[4] يريد إذا دعوتموهم فامتدّوا واستجابوا فخذوا عليهم العهود والأيمان، ولو أراد بضرب الرقاب القتل لاستحال شدُّ وثاقهم بعد القتل، وكيف يصحّ الاستيثاق من مقتول، وتأوّلوا قوله: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسۡتَحۡيِۦٓ أَن يَضۡرِبَ مَثَلٗا مَّا بَعُوضَةٗ فَمَا فَوۡقَهَاۚ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ فَيَعۡلَمُونَ أَنَّهُ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّهِمۡۖ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَيَقُولُونَ مَاذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِهَٰذَا مَثَلٗاۘ يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرٗا وَيَهۡدِي بِهِۦ كَثِيرٗاۚ وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلۡفَٰسِقِينَ ﴾[5] على أنّ البعوضة المضروب بها المثل: هو الإمام، فما فوقها: هو الرسول من أولي العزم، وأولو العزم[6] آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد صلى الله عليه، والذين آمنوا: هم الذين يعلمون معنى البعوضة، ولذلك صاروا مؤمنين، قالوا: ولذلك عقَّبه بقوله: ﴿ وَٱلَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهۡدَ ٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ مِيثَٰقِهِۦ ﴾[7] يعني الذين يفشون سرهم ويفارقون دينهم وينقضون بذلك العهد المأخوذ

1 في الأصل «مضيئا ومستضيئا» لعل الصواب ما أثبته.

2 في الأصل «اثني عشر» لعل الصواب ما أثبته.

3 سورة محمد: ٤٧/ ٤.

4 سورة محمد: ٤٧/ ٤.

5 سورة البقرة: ٢/ ٢٦.

6 في الأصل «أولوا العزم» لعل الصواب ما أثبته.

7 سورة الرعد: ١٣/ ٢٥.

عليهم في كتمانه، وقالوا: إنّ الذباب هو الساعي إلى علم الباطن، لأجل أنَّه يدعوا الملك والأمير والسوقة والخاصة والعامة كما أنّ الذباب يَسقُط على الملك والعامة والسوقة [206ظ] ولا يتحامى أحدا، قالوا: وهذا هو المراد بقوله: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَٱسْتَمِعُواْ لَهُۥٓۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخْلُقُواْ ذُبَابًا وَلَوِ ٱجْتَمَعُواْ لَهُۥۖ ﴾[1] يريد: أنّهم ليس بجرأة الداعي في دعوته وقيامه بواجبها، وقالوا: قوله: ﴿ وَإِن يَسْلُبْهُمُ ٱلذُّبَابُ شَيْـًٔا لَّا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُۚ ضَعُفَ ٱلطَّالِبُ وَٱلْمَطْلُوبُ ﴾[2] يريد: أنّ من استنقذه وهداه الداعي لم يرجع كافرا ولا إلى دين أهل الظاهر ولا يمكن أهل الظاهر أن يُرجِعوه أبدا، وقالوا: ومعنى قوله: ﴿ ضَعُفَ ٱلطَّالِبُ وَٱلْمَطْلُوبُ ﴾[3] مراد به: أنَّه ضَعُفَ الداعي ومستجيبوه المهتدون[4] به عن قوة الإمام وعلمه، وهذا أيضًا من الحماقات والمخاريق المستَغَثَّةِ التي لا يذهب ضعفُ الخديعةِ والمكر بها على أضعف الناس عقلا ونحوه.

وأما الإفاضة في العقل والتهويلُ به، فقد تكلّمنا عليهم فيها من قبل، وأما قولهم: لا يصلح أن يكون المفاض عليه إلَّا واحدا. فدعوى أنَّه لا يجوز أن يُبعث في الوقت الواحد خلق كثير من المفاض عليهم يكون الكل مستغناً بهم، في ضربهم المثل بالسراج، هو الحُجَّة عليهم؛ لأنَّه ليس يجب أن لا يكون في العالم إلَّا سراجا واحدا، بل لا يمتنع أن يكون فيه سُرُجٌ[5] كثيرة يُستضاء بجميعها، وإنَّما يمتنع في الحكمة على موضوع اعتلالهم كون جميع الناس أنبياء نطقاء، لأنَّه لا يبقى حينئذ مرسَل إليه، فأمَّا أن لا يكون الرسولُ إلَّا واحدا فتحكم وكذلك كان لا يستحيل أن يبعث في الوقت الواحد أنبياء بعدد المدن والقرى، وقد بيَّنَّا القول في ذلك في عدة من الكتب في كتب النبوات والإمامة، فبطل ما قالوه.

فأمَّا قولهم في معنى الذبح [207و] والذبيح على الهداية ومعنى البعوضة وأنَّه هو الإمام وأنّ الذباب هو الداعي فمن عجيب كلامهم، لإنّهم متفقون معنا وكل عاقل عَرَف كلام أهل اللغة بأنّ الذبح هو القطع والإفراد الذي لا تبقى الحياة معه في العادة وأنّ البعوضة والذبابة هما من جملة الحشرات، وأنَّهما ما لهما الصورة والبُنيَةُ اللتين ما حصل عليهما سمي بعوضا وذبابا كما أنّ الجعلان

1 سورة الحج: ٢٢/ ٧٣.

2 سورة الحج: ٢٢/ ٧٣.

3 سورة الحج: ٢٢/ ٧٣.

4 في الأصل «ضعف الداعي ومستجيبيه المهتدين» لعل الصواب ما أثبته.

5 في الأصل «سراجا» لعل الصواب ما أثبته.

والخنافيس والجراد هو ذات البنية التي ما حصل عليها سمي في اللغة بهذه الأسماء، وإذا كان كذلك كان ما تأوَّلوه خلاف اللغة، وهو أيضًا إدخال في الشرع والدين ما ليس منه، لأنَّه لم يرد الشرع بأنّ هذه الأسماء اللغوية منقولة إلى الأئمة ودعاة إليهم ولا نَطَقَ بذلك قرآن ولا سنة للرسول عليه السلام، وليس عندهم في هذه التأويلات سوى الدعوى، ولو جعل جاعل الإمام حيّة والداعي الزنبور أو الإمام الذئب والداعي الكلب أو النمر أونُقِلَ أحسُّ أسماءِ الحيوانات إلى الأساس والداعي والإمام لكان ذلك بمثابتهم وهذا حدٌّ من التلاعب والتلاحد في الدين وسخرية بعقول الضعفاء والمساكين لا خفاء على عاقل فيه.

ومن عجيب قولهم في النبوات -الذي كذّبوا به النبي صلى الله عليه ودفعوا به نصّ القرآن وفارقوا بركوبه الإسلام- جحدُهم نبوّةَ جميعِ رسلِ الله سبحانه إلّا الستة الذين سابعهم قائم الزمان، أوّلهم آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد [207ظ] عليهم السلام وسابعهم محمد بن اسماعيل، وهذا تصريح بتكذيب الرسول صلى الله عليه وردٌّ للقرآن، لأنَّ الله سبحانه قد نصّ على نبوة كثير من الأنبياء وأنّ منهم من لم يقصّ خبره، وقال الله سبحانه: ﴿ إِنَّآ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ كَمَآ أَوۡحَيۡنَآ إِلَىٰ نُوحٖ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ مِنۢ بَعۡدِهِۦۚ وَأَوۡحَيۡنَآ إِلَىٰٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَإِسۡمَٰعِيلَ وَإِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَ وَٱلۡأَسۡبَاطِ وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَٰرُونَ وَسُلَيۡمَٰنَۚ وَءَاتَيۡنَا دَاوُۥدَ زَبُورٗا وَرُسُلٗا قَدۡ قَصَصۡنَٰهُمۡ عَلَيۡكَ مِن قَبۡلُ وَرُسُلٗا لَّمۡ نَقۡصُصۡهُمۡ عَلَيۡكَۚ ﴾[1] ثم عقّب ذلك بقوله: ﴿ رُّسُلٗا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةُۢ بَعۡدَ ٱلرُّسُلِۚ ﴾[2] فهؤلاء الانثي عشر رسولا قد نُصَّ على نبوتهم في هذه الآية، وأخبر فيها أنَّه بعث رُسُلا لم يقصصهم.

وذكر سبحانه عزيرا وإلياسَ واليسع وشعيبا ولوطا[3] وذا الكِفلِ وزكريا ويحيى ومن يَكثُر تَتَبّع ذكرِه، فالقول بأنَّه لانبيّ فيه إلّا ستةٌ جحدا[4] لما تلوناه من القرآن وتكذيبا[5] للرسول عليه السلام، ومن عظيم كفرهم أيضًا تكذيبهم لله في إخباره عن نبوة إسماعيل في غير موضع، وقولهم: بل كان أساسا لإبراهيم، كما أن عليا أساس لمحمد عليه السلام، وبمثابة أساس كل نبي مرسَل، قدمنا ذكره عنهم والله

1 سورة النساء: ٤/ ١٦٣.

2 سورة النساء: ٤/ ١٦٥.

3 في الأصل «شعيب ولوط» لعل الصواب ما أثبته.

4 في الأصل «جحد» لعل الصواب ما أثبته.

5 في الأصل «تكذيب» لعل الصواب ما أثبته.

تعالى يقول: ﴿ وَٱذْكُرْ فِى ٱلْكِتَٰبِ إِسْمَٰعِيلَ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ صَادِقَ ٱلْوَعْدِ وَكَانَ رَسُولًا نَّبِيًّا ﴾[1] وقال: ﴿ وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ ﴾[2] وهم ينكرون كونه نبيّا يوحى إليه من قبل الروحاني ويزعمون أنّه كانت منزلته الأساسية، وكذلك [208و] فقد أنكروا إثبات نبوة ناطقَين في دورٍ واحدٍ والله تعالى يقول: ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ وَأَخَاهُ هَٰرُونَ ﴾[3] ويقول ﴿ وَدَاوُۥدَ وَسُلَيْمَٰنَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِى ٱلْحَرْثِ ﴾[4] إلى قوله: ﴿ فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَ ۚ وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا ۚ ﴾[5] في أمثال هذه الآيات ممَّا أخبر فيها برسالة نَبِيَّيْنِ في العصر وفرَّقوا بذلك أخبار المرسلين.

[تفضيل الباطنيَّة محمد بن إسماعيل على سائر الأنبياء عليهم الصلاة والسلام]

وأيضًا من جهلهم وكفرهم وطعنهم في الدين إجماعهم على أنّ محمد بن إسماعيل أفضل من محمد بن عبد الله ومن آدم وإبراهيم وموسى وعيسى والأنبياء الستّةِ الذين كانوا قبله؛ لأنَّه حاوٍ لعلم جميعهم وإليه منتهى العلوم وهو المبدِّل لشريعة محمد صلى الله عليه والآتي بشريعة مجدِّدَةٍ، وأنّ دور محمد صلى الله عليه قد انقضى بقيامه ودعائه إلى نفسه، وأنّه صاحب القيامة وأنّ البعث هو بعث القائم الدعاةَ والجنود إلى البلاد والأمصارِ لقتال أهل الظاهر، وأنّ النفخ في الصور ما قدمناه عنهم من تأوّلِهم على أنّ أهل ذلك الزمان من أتباع الإمام وأهل علم الباطن ينشرون روحانيّين.

وقد بيَّنَّا من قبل أنّ ذكر النبوة والرسالة وتسمية الستة النطقاءِ والسابعِ منهم إنَّما هو حيلة ومخرقة وسخرية منهم بأنفسهم ومن يستصغرون عقله أو يطمعون في جذبه إلى دينهم فإذا وثقوا بإجابته لهم واستحكامِ شَكِّهِ في النبوة صرّحوا له بالبراءة من جميعهم والثلب والسب لهم، وحدّثوه بذلك وعرَّفه كثيرٌ منهم أنّ الواجب اعتقاد ربوبية القائم وأنَّه [208ظ] رب العالمين ورب الخلائق أجمعين، ومَن يعتقد هذا منهم في القائم يقول: لانفراده بالعلم الذي ألهَمَه وأفاضه عليه العقل الروحاني الثاني، وكذلك فهو يعتقد أنّه هو أيضًا يرتقي به الحالُ إلى أن يصير أساسا ثم ناطقا ثم إلها على ما حكيناه، وقد

---

1 سورة مريم: ١٩/ ٥٤.

2 سورة النساء: ٤/ ١٦٣.

3 سورة المؤمنون: ٢٣/ ٤٥.

4 سورة الأنبياء: ٢١/ ٧٨.

5 سورة الأنبياء: ٢١/ ٧٩.

بيَّنَّا أنّ جماعة من دعاتهم ادّعوا عند التمَكُّن والقدرة إنه نبي ناطق ثم إنه خالق معبود حين اغتذى بغذاء المفيض عليه، فهذا حقيقة قولهم في النبوة والإمامة والأساسية.

نسأل الله العصمة ممَّا ابتلاهم به، ونعوذ به من سُخفِ عقلٍ يؤدّي إلى التورّط في جهلهم وحماقتهم، وبه نستعين، وعليه نتوكّل، وهو حسبنا ونعم الوكيل، ولا حول ولا قوة إلَّا بالله العلي العظيم، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما.

نجز الكتاب.

نسخ التاسع عشر من ذي الحُجَّة سنة تسع وستين وستمائة

ولله المنّة والحمد.[1]

1 في هامش الأصل: بلغت المقابلة حسب الطاقة والحمد لله رب العالمين

المصادر والمراجع

إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي (ت: 476هـ). اللمع في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، الطبعة: الطبعة: الثانية، 2003 م./ 1424 هـ.

إبراهيم.بن موسى الشاطبي (ت: 790هـ)، الاعتصام، تحقيق: سليم.بن عيد الهلالي، دار ابن عفان، السعودية، الطبعة: الأولى، 1412هـ / 1992م.

أبو أحمد بن عدي الجرجاني (ت: 365هـ). الكامل في ضعفاء الرجال؛ تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، 1418هـ / 1997م.

أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي (ت: 463هـ). تاريخ بغداد وذيوله؛ دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت.

أبو عبد الله محمد بن سعد المعروف بابن سعد (ت: 230هـ). الطبقات الكبرى؛ تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، الطبعة: الأولى، 1968م.

أبو نعيم.أحمد بن عبد الله الأصبهاني (ت: 430هـ). تاريخ أصبهان؛ تحقيق: سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت الطبعة: الأولى، 1410 هـ / 1990م.

أحمد بن الحسين بن علي الخُسْرَوْجِردي، أبو بكر البيهقي (ت: 458هـ). السنن الصغير للبيهقي؛ تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، جامعة الدراسات الإسلامية، كراتشي، باكستان، الطبعة: الأولى، 1410هـ – 1989م.

أحمد بن الحسين، أبو بكر البيهقي (ت: 458هـ). السنن الكبرى ؛ تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة: الثالثة، 1424 هـ / 2003 م.

أحمد بن القاسم بن خليفة ابن أبي أصيبعة (ت: 668هـ). عيون الأنباء في طبقات الأطباء ؛ تحقيق: الدكتور نزار رضا، دار مكتبة الحياة – بيروت.

أحمد بن عبد الله أبو نعيم الأصبهاني (ت: 430هـ) ، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء ، دارالسعادة بجوار محافظة مصر، 1394هـ / 1974م.

أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني (ت: 852هـ). رفع الإصر عن قضاة مصر؛ تحقيق: الدكتور علي محمد عمر، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة: الأولى، 1418 هـ / 1998 م.

أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني (ت: 852هـ). لسان الميزان؛ تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، الطبعة: الأولى، 2002 م.

أحمد بن علي العبيدي تقي الدين المقريزي (ت: 845هـ). اتعاظ الحنفاء بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء؛ تحقيق: جمال الدين الشيال، ومحمد حلمي، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، الطبعة: الأولى.

أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت: 852هـ). الإصابة في تمييز الصحابة؛ تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلى محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1415هـ.

أحمد بن محمد بن إبراهيم، المشهور بابن خلكان (ت: 681هـ). وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان؛ تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت الطبعة الأولى.

إسماعيل بن عمر بن كثير أبو الفداء (ت: 774هـ). البداية والنهاية، دار الفكر، سنة 1407 هـ / 1986 م.

إسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي (ت: 1162هـ). كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس ؛ مكتبة القدسي، القاهرة، 1351 هـ.

المبارك بن أحمد بن المبارك بن موهوب اللخمي الإربلي، المعروف بابن المستوفي (ت: 637هـ)، تاريخ إربل، المحقق: سامي بن سيد خماس الصقار،وزارة الثقافة والإعلام، دار الرشيد للنشر، العراق، 1980 م.

الندوة العالمية للشباب الإسلامي، إشراف وتخطيط ومراجعة: د. مانع بن حماد الجهني، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، دار الندوة العالمية للطباعة، الطبعة: الرابعة، 1420 هـ.

جلال الدين السيوطي (ت: 911 هـ). ومحمد عبد الغني المجددي الحنفي (ت: 1296 هـ). و فخر الحسن بن عبد الرحمن الحنفي الكنكوهي (ت: 1315 هـ). مجموع شروح سنن ابن ماجه؛ طبعة كتب خانة كراتشكي.

جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف بن إبراهيم الشيباني القفطي المتوفى: 646 هـ، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، المحقق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى 1426 هـ / 2005.

جوورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت، الطبعة:الثالثة، ٢٠٠٦، ص:٣٦٥.

خليفة بن خياط البصري (ت: 240هـ). طبقات خليفة بن خياط؛ تحقيق: سهيل زكار، دار الفكر، سنة 1414 هـ / 1993م.

خير الدين بن محمود الزركلي (ت: 1396هـ). الأعلام ، دار العلم.للملايين، الطبعة: الخامسة عشر 2002م.

سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني (ت: 360هـ). المعجم.الكبير؛ تحقيق: حمدي بن عبد المجيد، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، الطبعة: الثانية.

سيف الدين علي بن أبي علي الآمدي (ت: 631هـ). غاية المرام في علم الكلام؛ تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة.

محمد بن يعقوب الكليني، (ت:329ق)، أصول الكافي، مؤسسة دار الحديث العلمية الثقافية، الطبعة الاولى، قم، 1429ق-1387ش.

صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي (ت: 764هـ). الوافي بالوفيات؛ تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت، 1420هـ/ 2000م.

عادل حسن الأسدي، الضّعفاء من رجال الحديث؛ دارالحديث للطباعة و النشر، قم.المقدسة، الطبعة: الاولى، 1426 ق.
عبد الحي بن أحمد ابن العماد (ت: 1089هـ). شذرات الذهب في أخبار من ذهب؛ تحقيق: محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، بيروت، الطبعة: الأولى، 1986م.
عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت: 911هـ). الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة؛ تحقيق: الدكتور محمد بن لطفي الصباغ، عمادة شؤون المكتبات، جامعة الملك سعود، الرياض.
عبد القاهر بن طاهر البغدادي (ت: 429هـ). الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة: الثانية، 1977م.
عبد الله بن محمد ابن المعتز (ت: 296هـ). طبقات الشعراء؛ تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، دار المعارف،القاهرة الطبعة: الثالثة.
عبد المؤمن بن عبد الحق (ت: 739هـ). مراصد الاطلاع على اسماء الامكنة والبقاع؛ دار الجيل، بيروت، الطبعة: الأولى، 1412 هـ.
عبد المنعم صالح العلي العربي. دفاع عن أبي هريرة؛ دار القلم، بيروت، الطبعة: الثانية، 1981م.
عبدالرحمان بدوي، موسوعة الفلسفية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الاولى، 1984.
علي بن أبي الكرم عز الدين ابن الأثير (ت: 630هـ). الكامل في التاريخ، تحقيق: عمر عبد السلام.تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، 1417هـ / 1997م.
علي بن أبي الكرم، عز الدين ابن الأثير (ت: 630هـ). أسْد الغابة؛ دار الفكر، بيروت، 1409هـ / 1989م.
علي بن أبي بكر بن علي الهروي (ت: 611هـ). الاشارات الى معرفة الزيارات؛ مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة: الأولى، 1423 هـ.
علي بن أحمد بن سعيد ابن حزم الظاهري (ت: 456هـ). الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة الخانجي، القاهرة.
علي بن إسماعيل الأشعري (ت: 324هـ)، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: نعيم.زرزور، المكتبة العصرية، الطبعة: الأولى، 1426هـ / 2005م.
علي بن الحسن بن هبة الله أبو القاسم المعروف بابن عساكر، (ت:575)، تاريخ دمشق، محقق: عمرو بن غرامة العمري، دار الفكر، 1415-1995.
علي بن عبد الكافي السبكي، وبعده ولده تاج الدين عبد الوهاب. الإبهاج في شرح المنهاج؛ دار الكتب العلمية، بيروت، 1416هـ / 1995م.
علي بن عمر بن الدارقطني (ت: 385هـ). سنن الدارقطني ؛ تحقيق: شعيب الارنؤوط، حسن عبد المنعم.شلبي، عبد اللطيف حرز الله، أحمد برهوم، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، 1424 هـ - 2004 م.

علي بن موسى، ابن طاووس، (ت:664)، الطرائف في معرفة مذاهب الطرائف، محقق:علي عاشور، ناشر:خيام، ايران،1400.

عمر بن أحمد بن هبة الله، كمال الدين ابن العديم (ت: 660هـ). بغية الطلب في تاريخ حلب ؛ تحقيق: سهيل زكار، دار الفكر.

عمر بن مظفر ابن الوردي (ت: 749هـ). تاريخ ابن الوردي؛ دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، الطبعة: الأولى، 1417هـ/ 1996م.

عمرو بن بحر، الشهير بالجاحظ (ت: 255هـ). الحيوان ؛ دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الثانية، 1424 هـ.

قاضي نور االله مرعشي، (ت:1019ق)، احقاق الحق وازهاق الباطل، الطبعة الاولى، قم، 1409ق،28/ 408.

لجنة من العلماء والاكادميين السوفياتيين، اشراف: م. روزنتال– ب. يودين، الموسوعة الفلسفية، ترجمة: سمير كرم، مراجعة: د.صادق جلال العظم وجورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت.

مجموعة من الباحثين بإشراف الشيخ عَلوي بن عبد القادر السقاف، موسوعة الفرق المنتسبة للإسلام؛ موقع الدرر السنية، رفع سنة: 1432/ هـ.

محمد المدعو بعبد الرؤوف القاهري (ت: 1031هـ). التوقيف على مهمات التعاريف عالم الكتب، القاهرة، الطبعة الأولى، 1410هـ/ 1990م.

محمد المدعو بعبد الرؤوف المناوي (ت: 1031هـ). فيض القدير شرح الجامع الصغير؛ المكتبة التجارية الكبرى، مصر، الطبعة: الأولى، 1356هـ.

محمد باقر بن محمد تقي المجلسي، (ت: 1110ق)، بحار الانوار، محقق:جمعيى از محققا، دار احياء التراث العربي، بيروت، 1403ق.

محمد بن ابراهيم صدر الدين الشيرازي، (ت :1050) ، شرح اصول الكافي، محقق، محمد خواجوى، ناشر: مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنكي، تهران،1383.

محمد بن إبراهيم.بن أحمد الحمد ، مصطلحات في كتب العقائد، درا بن خزيمة، الطبعة: الاولى.

محمد بن أبي الفيض الإدريسي الشهير بـالكتاني (ت: 1345هـ). نظم المتناثر من الحديث المتواتر؛ تحقيق: شرف حجازي، دار الكتب السلفية، مصر، الطبعة: الثانية.

محمد بن أحمد المَلَطي (ت: 377هـ) ، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ، تحقيق: محمد زاهد بن الحسن الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر.

محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (ت: 748هـ). تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام؛ تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، الطبعة: الأولى، 2003م.

محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (ت: 748هـ). سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، الطبعة : الثالثة عام.1405 هـ / 1985م.

محمد بن أحمد قَايْماز شمس الدين أبو عبد الله الذهبي (ت: 748هـ) الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة المحقق: محمد عوامة، أحمد محمد نمر الخطيب، دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة، الطبعة: الأولى، 1413 هـ – 1992 م.

محمد بن أحمد، القرطبي (ت: 671هـ). الجامع لأحكام.القرآن؛ تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم.أطفيش، دار الكتب المصرية،القاهرة، الطبعة الثانية، 1384هـ – 1964م.

محمد بن إسماعيل البخاري (ت:256هـ/ 870م)، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم.وسننه وأيامه «صحيح البخاري»، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، بترقيم.محمد فؤاد عبد الباقي، الطبعة: الأولى، 1422هـ.

محمد بن الحسن بن دريد أبو بكر الأزدي (ت: 321هـ). الاشتقاق؛ تحقيق وشرح: عبد السلام.محمد هارون، دار الجيل، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، 1411 هـ – 1991م.

محمد بن الطيب، أبو بكر الباقلاني (ت: 403هـ). تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، لبنان، الطبعة: الأولى، 1407هـ – 1987م.

محمد بن جرير الطبري (ت: 310هـ). جامع البيان في تأويل القرآن؛ تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1420 هـ – 2000م.

محمد بن حبان أبو حاتم، البُستي، (ت: 354هـ)، الثقات، طبع بإعانة: وزارة المعارف للحكومة العالية الهندية، تحت مراقبة: محمد عبد المعيد خان ، الناشر: دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن الهند، الطبعة: الأولى، 1393 هـ/ 1973م.

محمد بن سلّام (ت: 232هـ). طبقات فحول الشعراء تحقيق: محمود محمد شاكر، دار المدني.

محمد بن شاكر (ت: 764هـ). فوات الوفيات؛ تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، الطبعة: الأولى.

محمد بن عبد الرحمن بن الغزي (ت: 1167هـ). ديوان الإسلام؛ تحقيق: سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، 1411 هـ/ 1990 م.

محمد بن عبد الرحمن بن محمد السخاوي (ت: 902هـ). المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة؛ تحقيق: محمد عثمان الخشت، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة: الأولى، 1405 هـ – 1985م.

محمد بن عبد الكريم.الشهرستاني (ت: 548هـ)، الملل والنحل ، مؤسسة الحلبي.

محمد بن عبد الله الحِميري (ت: 900هـ). الروض المعطار في خبر الأقطار؛ تحقيق: إحسان عباس، مؤسسة ناصر للثقافة، بيروت، طبع على مطابع دار السراج، الطبعة: الثانية،1980م.

محمد بن عبد الله، الشهير بابن ناصر الدين (ت: 842هـ). توضيح المشتبه في ضبط أسماء الرواة وأنسابهم وألقابهم وكناهم ؛ تحقيق: محمد نعيم.العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة: الأولى، 1993م.

محمد بن علي بن أحمد الداوودي (ت: 945هـ). طبقات المفسرين؛ دار الكتب العلمية، بيروت.

محمد بن عمر الرازي فخر الدين (ت: 606هـ). معالم أصول الدين؛ تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، لبنان.

محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك، (ت:هـ179)، سنن الترمذي، محقق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998.

محمد بن عيسى بن سَوْرة، الترمذي، أبو عيسى (ت: 279هـ). الجامع الكبير؛ تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998 م.

محمد بن محمد المعروف بابن أمير حاج (ت: 879هـ). التقرير والتحبير؛ دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، 1403هـ / 1983م.

محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ت: 505هـ) ، فضائح الباطنية ، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، مؤسسة دار الكتب الثقافية، الكويت.

محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي (ت: 333هـ). التوحيد؛ تحقيق: د. فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية.

محمد بن محمد مفيد،(ت:413ق)، الأمالي، محقق:حسين وغفارى علي أكبر استاد ولي، ناشر:كنكره شيخ مفيد، قم، 1413ق.

محمد بن يزيد القزويني (ت: 273هـ). سنن ابن ماجة، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية.

محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت: 817هـ). القاموس المحيط؛ تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة: الثامنة، 1426 هـ / 2005 م.

محمد بن يعقوب كليني،(ت:941م)،أصول الكافي، محقق:محمد غفار علي اكبر وآخوندى، دار الكتب الاسلامية، تهران،1407ق.

محمد جميل غازي والأستاذ إبراهيم.خليل أحمد واللواء المهندس أحمد عبد الوهاب، مناظرة بين الإسلام والنصرانية، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية، الرياض – المملكة العربية السعودية، الطبعة: الثانية، 1413 هـ – 1992م.

محمد رحمت الله الهندي، (ت : 1308هـ). إظهار الحق ، تحقيق: محمد أحمد ملكاوي، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية، السعودية، الطبعة : الأولى، 1410 هـ / 1989م.

محمد صادق محمد الكرباسي، معجم الشعراء الناظمين في الحسين؛ دائرة المعارف الحسينية، الطبعة: الأولى: 2011م.

محمدبن العباس بن علي بن مروان المعروف بابن الجحام يكنّى أباعبدالله، متوفى في القرن الرابع الهجري، تأويل ما نزل من القرآن في النبي وآله.

محمود بن أحمد أبو محمد، بدر الدين العينى (ت: 855هـ). عمدة القاري شرح صحيح البخاري؛ دار إحياء التراث العربي، بيروت.

مَحْمُود بِن مُحَمّد الحَدّاد، : أبي عبد اللهَّ ولد في 1374 هـ). تخريج أحاديث إحياء علوم.الدين استخراجًا من العِراقي، 806 هـ، وابن السبكي، 771 هـ، والزبيدي، 1205 هـ. دار العاصمة للنشر، الرياض، الطبعة: الأولى، 1408 هـ - 1987م.

محمود شكري الآلوسي. السيوف المشرقة ومختصر الصواقع المحرقة؛ تحقيق: مجيد الخليفة، مكتبة الإمام.البخاري للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة: الأولى، 1429 هـ / 2008 م.

محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت: 676هـ). المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج؛ دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة: الثانية، 1392هـ.

مسلم بن الحجاج النيسابوري (ت: 261هـ). المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم «صحيح مسلم» ؛ تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت.

يوسف بن تغري بردي أبو المحاسن (ت: 874هـ)، النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة. وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دار الكتب، مصر.

KAYNAKÇA

Abdullah, Muhammed R.: **Bakıllani ve Ârâuhu'l-Kelamiyye,** Bağdat, Matbaat'ul- Emane,1986.

Akoğlu, Muharrem: **Büveyhiler Döneminde Mu'tezile**, Ankara, Avrasya Yayınları, 2008.

Arıkan, Âdem: Büyük Selçuklular Döneminde Şia, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniv. SBE, İstanbul, 2010.

Avcu, Ali: **Horasan-Maveraünnehir'de İsmâilîlik**, Ankara, Asitan Yayıncılık, 2014.

Bağdadî, Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed: **el-Fark beyne'l-Fırak**, Thk: Muhammed Muhyiddin Abdulhamit, Kahire, Mektebetü Dari't-Türas, t.y.

Bağdadi, Abdulkahir: **Mezhepler Arasındaki Farklar**, Çev. Ethem Ruhi Fığlalı, 6. bs., Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.

Bağdadi, Hatîp: **Târîhu Bağdât**, Thk: Beşşâr Avvâd Marûf, 1.bs, Beyrut, Daru'l-Mağribi'l-İslami, 2002.

Bağdadi, İsmail b. Muhammed Emin b. Mîr Selim el-Bâbânî: **Hediyyetü'l-Ârifin**, Neşr: Behiyye Matbaası, İstanbul, 1951, Ofsetbaskı, Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut.

Bakıllani, Ebu Bekr

Muhammed b. Tayyib: **Kefü Esrâri'l-Bâtıniyye**, Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah Bölümü, No: 1677M.

………………………..: **İcazü'l-Kur'an**, Thk. Seyyid Ahmed Sakar, 5.bs, Mısır, Daru'l-Maarif, 1997.

………………………..: **Menakıbu'l-Eimmeti'l-Erbaati**, Thk: Sümeyra Ferhat, 1.bs., Beyrut, Daru'l-Müntehabi'l-Arabi, 2002.

………………………..: **Temhidü'l-Evail ve Telhisu'd-Delail**, Thk: İmadü'd-Din Ahmed Haydar, 1.bs, Beyrut, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1987.

………………………..: **el-İnsaf fima Yecibu İ'tikaduhu vela Yecuzu el-Cehlu bihi**, Thk: Muhammed Zahit b. Hasan el-Kevseri, 2. bs, y.y., Müessesetü'l-Hanci, 1963.

………………………..: **el-Beyan**, Tsh ve Neşr: Richard J. McCarty, Beyrut, Mektebetü'ş-Şarkıyye, 1958.

………………………..: **İ'câzü'l-Kur'ân,** 1.bs., Beyrut, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1991.

Başa, Hasan: **Dirasat fi Tarihi'd-Devleti'l-Abbasiyye,** Matbaatu Camiati'l-Kahire, Daru'n-Nehdati'l-Abbasiyye, 1990.

Baytar, Emine: **Tarihu'l-Asri'l-Abbasi**, 4.bs., Menşuratı Camiati Dımeşk, 1996.

Bedir, Murteza: "Ebu Hafs el-Kebir", **DİA EK-**1, 2016, s. 368.

Bozkurt, Nahide: **Abbasiler**, İstanbul, İSAM Yayınları. 2014.

Borthold, V.V.: **Moğol İstilasına Kadar Türkistan**, Hazırlayan: Hakkı Dursun Yıldız, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1990,

Bozkuş, Metin: **Büveyhiler ve Şiilik,** Sivas, Vizyon Yay., 2003.

Brocelman, Carl: **Tarihu'l-Edebi'l-Arabi**, Arapçaya Çev. Abdulhalim Neccar ve Seyyit Yakup Bekr, Ramazan Abduttevvab, y.y., Heyetü'l-Mısrıyyeti'l-Amme, 1993.

Bulut, Halil İ.: **Dünden Bugüne Siyasi-İtikâdi İslam Mezhepleri Tarihi**, 3.bs, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2013.

………………..: **Şeyh Müfid ve Şia'da Usuli Farklılaşma Şüreci**, İzmir, Yeni akademi yay, 2005.

Büyükkara, Mehmet A.: İsmâilîlere Atfedilen "Dokuz Aşamalı Da'vet Süreci" Üzerine Bir İnceleme**, İLAM Araştırma Dergisi**, 1998, C: III, sayı: 2, s. 41.

Carullah, Zühdi: **el-Mutezile**, 6. bs., Beyrut, Müessesetü'l-Arabieyyeti'd-Dirasat ve'n-Neşr, 1990/1410.

Cerrahoğlu, İsmail: "Batınîlerin Tefsirdeki Yeri" (1), **İslâm Medeniyeti**, 1968, C: I, sayı: 11, s. 2-5.

Çelebi, İlyas: "Mutezile" **DİA,** XXXI, 2006, s. 391-401.

Çelebi, Kâtip: **Keşfüz'Zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn,** Bağdat, Metebetü'l-Müsenna, 1941.

Daftary, Ferhat: **İsmaililer**, Çev. Ahmet Fethi, İstanbul, Alfa yay., 2017.

Dalkılıç, Mehmet: **İbn Hazm'a Göre İslam Mezhepleri,** 1.bs, İstanbul, Lale Kitap Evi, 2005.

………………….: **İmamet-Siyaset İlişkisi ve Şiilik Eleştirisi: İbn Hazm Örneği,** 1.bs, İstanbul, Kubbealtı, 2011.

………………….: **İslam Mezheplerinde Ruh**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2004.

Demircan, Adnan: "Tai-Lillah", **DİA**, . XXXIX, 2010, s. 447-448.

Deylemi, Muhammed b. Hasan: **Beyânu mezhebi'l-Bâtıniyye ve butlanuhu,** Neşr: R. Strothmann, İstanbul, Matbaatü'd-Devle, 1938.

Emin, Ahmed: **Zuhru'l-İslam**, Mektebetu'n-Nahda el-Mısrıyye, 4. Baskı, Kahire, 1966.

Eş'ari, Ebu Hasan Ali b. İsmail: **Makalatü'l-İslamiyyin Ve İhtilafu'l-Musallin,** Thk: Muhammed Mhyiddin Abdulhamit, Beyrut, Mektebetü'l-Asriyye, t.y.

Eşari, Ebu'l-Hasan İsmail b. İshak: **Makalatü'l-İslamiyyin ve ihtilafi'l-Musallin**, Beyrut, el-Mektebtü'l-Asriyye, 1995.

Eyyup, İbrahim: **Tarihul Abbasi (siyasi ve hadârî),** Şeriketü'l-İlmiyye Li'l-Kitab, 1. bs, Beyrut, 1989.

Fevzi, Faruk Ö.: **El-Hilafatı'l-Abbasiyye(Asru'l-Kuvve ve'l-İzdihar)**, 1.bs., Ürdün, Daru'ş-şuruk, 1998.

Fığlalı, Ethem R.: "Gadîr-i Hum", **DİA**, XIII, 1996, s. 280.

…………………..: **Günümüz İslam Mezhepleri**, İzmir, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2008.

Gazzali, Ebu Hamid: **Bâtınîliğin İçyüzü** (Fedaihu'l-Bâtıniyye), Çev. Avni İlhan, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.

Gölpınarlı, Abdülbâki: **100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatler**, İstanbul, Gerçek Yayınevi,1969.

……………………..: **Fedaihu'l-Bâtıniyye**, Thk: Abdurrahman Bedevi, Kahire, Daru'l-Kavmiyye, 1964..

Güner, Ahmet: "Muti-Lillah", **DİA**, C. XXXI, 2006, s. 401-402.

……………….: Büveyhiler'den Adududdevle ve Dönemi Yayınlanmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniv. SBE, İzmir, 1992.

Hacı Halife, Mustafa b. Abdullah: **Keşfu'z-Zûnûn an Esemi'l-Kütüb ve'l-Fünûn**, Bağdat, Daru Kütübi'l-İlmiyye, 1941.

Halef, Abdulcevvad: "Mesailü Ebi Abdillah: Ebu Abdillah el-Buhari ve Mesailuhu'l-İctihadiyye ve İhtiyaratihi'l-Fıkhiyye", **Mecelletü Külliyeti'l-İslamiyye ve'l-Arabiyye li'l-benin**, Kahire, 2003. (Çevrimiçi), http://www.drabduljawad.com/download/publication/1295776655.doc. 11.10.2011.

Hamevi, Şihabuddin Yakut: **Mucemu'l-Üdeba**, Thk: İhsan Abbas, 1.bs, Beyrut, Daru'l-Ğarbi'l-İslami, 1414/1993.

Hammadi, Muhammed b.
Malik b. Ebi'l-Fedail el-Yemani: **Keşfu esrari'l-Batıniyye ve ahbarü'l-Karamita**, Thk: Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevseri, Neşr: İzzet Attar, y.y., es-Sekâfetü'l-İslâmiyye, 1939/1357.

Hasan, Hasan İ.: **İslam Tarihi (Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal),** Çev. Komisyon, 1. bs, İstanbul, Kayıhan Yay., 1985.

Hasan, Hüseyin H.: **Hadaratü'l Arap fi Asri'l-Abbasi**, Müessesetu'l-Camiiyye Liddirasati ve'n-Neşr ve't-Tevzi, Beyrut, 1994.

Hasan, Masudul**:** **History Of Islam**, Islamic Publications Ltd., Lahore, 1987.

Hazin, William: **el-Hadaratu'l-Abbasiyye**, 2. Baskı, Beyrut, Daru'l-Meşrık, 1986.

Hitti, Philip K.: **Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi**, Çev. Salih Tuğ, İstanbul, Boğaziçi yay., 1995.

Hizmetli, Sabri: "Karmatiler" **DİA**, XXIV, 2001, s. 510-514.

Hudari, Muhammed
Bek : **Muhadaratu Tarihi'l-Ümemi'l-İslamiyye**, (ed-Devletü'l-Abbasiyyetü), Beyrut, Daru'l-Marife, , t.y.

İbn Asakir, Ebul Kasım Ali b.
Hasan b. Hibetullah el-Maruf: **Tebyini Kizbi'l-Müfteri fima Nüsibe İla'l-İmami'l-Ebi'l-Hasan el-Eş'arî,** 3.bs, Beyrut, Daru'l-Kütübi'L-Arabi, 1404.

İbn Esir, Ebu'l-Hasan b. Muhammed
b. Abdulkerim el-Cezeri el-Maruf
İbn Esîr: **el-Kamil fi't-Tarih**, Thk: Ömer Abdusselam Tedmurî, 1.bs, Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-Arabi, 1997.

İbn Hallikan, Ebu'l-Abbas
Şemsuddid Ahmet b. Muhammed
b. İbrahim b. Ebi Bekr b. Hallikan: **Vefeyâtü'l-Ayân ve Enbei Ebnâi'z-Zaman**, Thk: İhsan Abbas, Beyrut, Dâru Sâdır, t.y.

İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b.
Ahmed b. Said b. Hazm el-Endelüsi: **el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehva ve'n-Nihal**, 3.bs, Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1428/2007.

……………………………………: **Dinler ve Mezhepler Tarihi** (**el-Fasl),** Çev. Halil İbrahim Bulut, 1.bs. İstanbul, Kültür Bakanlığı Yayınları, 2017.

İbn İmad, Ebu'l-Felah Abdulhay
b. Ahmed b. Muhammed b.
İmad el-Hanbeli: **Şezeratu'z-Zeheb ve Ahbaru Men Zeheb** Thk: Mahmut Arnavut, 1.bs, Şam, Daru İbn Kesir, 1986.

İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail b.
Ömer b. Kesir el-Kuraşi: el-**Bidaye ve'n-Nihaye,** Thk: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, 1.bs, y.y., Daru Hicr, 1997.

İbn Kuteybe, Ebu Muhammed
Abdullah b. Müslim b. Kuteybe
ed-Dinuri: **el-Maarif**, Thk: Servet Akaşe, 3.bs, Kahire, Heyetü'l- Mısryyetü'l-Amme, 1992.

İbn Miskeveyh, Ebu Ali
Ahmed b. Muhammed b.
Yakup İbn Miskeveyh: **Tecaribü'l-Ümem ve Teakıbü'l-Himem**, Thk: Ebu'l-Kasım İmamî, Suruş, 2. Baskı, Tahran, 2000.

İbn Rizam, Ebu Abdullah Muhammed
b. Ali b. Hüseyin b. Rizam
el-Kufî et-Tâî: **er-Red ale'l-İsmailiyyeti'l-Karamita ve Şerhu Mezahibihim fi's-Saddi an Şeraii'r-Rusul ve'd-Dua ile İfsadi'l Memalik ve'd-Düvel ve'r-Red ala Sairi'l-Mülhidin,** Yayınlanmamış Doktora Tezi, İslam Üniv., Medine, Thk: Fevvaz b. Abdullah b. Mayuz es-Sebiti, Memeleketü'l-Arabiyye es-Suudiye, Vizeretu't-Tâlimi'l-Âli, el-Camiatü'l-İslamiyye bi'l-Medineti'n-Nebeviyye, Külliyeti't-Dava ve Usuliddin, 1436.

İbn Teymiye, Takıyüddin Abdullah b.
Ebil Kasım b. Muhammed İbn
Teymiyye el Harrani: **en-Nübüvvat**, Thk: Abdulaziz b. Salih et-Tuyân, 1.bs, Riyad, Neşr: Edvau's-selef, 1420/2000.

……………………………………: **Deru't-Teadudi'l-Akli ve'n-Nakli**, Thk: Muhammed Raşit Salim, Naşir: Camiatu'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslami, 2.bs, y.y., 1411.

İbn Teymiye, Takuyüddin

……………………………………..: **Mes'ele fi'l-Kenâis**, Thk: Ali b. Abdulaziz el-Şibl, 1.bs, Riyad, Mektebetü'l-Ubeykan, 1416

İbnü'l-Cevzi, Cemaleddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzi: **Telbisü İblis**, 1.bs, Beyrut, Daru'l-Fikr, 2001.

İlhan, Avni: "Bâtıniyye", **DİA**, V, 1992, s. 192.

İsferayini, Ebü'l-Muzaffer : **et-Tebsir fi'd-din ve temyizü'l-fırkati'n-naciye ani'l-fıraki'l-hâlikin,** Thk: Kemâl Yûsuf el-Hût, Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, 1983/1403.

İslami, Abdulmelik b. Hüseyin b. Abdulmelik: **Semtu'n-Nucûm el-Avali fi Enbai'l-Evâil ve't-Tevâlî**, Thk: Adil Ahmet Abdulmevcut ve Ali Muhammed Muavvıd, 1.bs, Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.

Kadı İyaz, Ebu'l Fadl Kadı İyad b. Musa: **Tertibu'l Medarik ve Takribu'l-Meselik**, Thk: Komisyon,1.bs, Mağrip, Matbaatu Fudale, 1983.

Kadı Numan, Ebû Hanîfe Nu'mân b. Muhammed b. Mansûr Kadı Temîmî Kayrevânî: **De'â'imü'l-İslâm ve zikrü'l-helâl ve'l-harâm ve'l-kazâyâ ve'l-ahkâm 'an ehli beyti Resûlillâh 'aleyhi ve 'aleyhim efdalü's-selam**, Thk: Asaf b. Ali Asgar Feyzi, 3. bs. Kahire, Dârü'l-Ma'ârif, 1985.

……………………………….: **Te'vilü'd-deaim**, Thk: Muhammed Hasan A'zami, 2. bs., Kahire, Dârü'l-Maârif, 1985.

Karaarslan, Nasuhi Ü.: "Hamdânîler", **DİA**, XV, 1997, s. 446-447.

Kefevi, Mahmud b. Süleyman: **Ketaibu a'lami'l-ahyar**, Millet Ktp, Feyzullah Efendi, 1381.

Kehhale, Ömer R.: **Mucemü'l-Müellifin Teracimi Musannifi'l-Kütübi'l-Arabiyye**, Beyrut, Mektebetü'l-Müsenna (Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî), t.y.

Keşşi, Ahmet b. Musa b. İsa: **Mecmu el-Havadis ve'n-Nevazil ve'l-Vakıât**, Süleymaniye Kütüphanesi, Çorlulu, No: 278.

Kirmani, Hamidüddin Ahmed b. Abdullah: **Mecmuatu resaili'l-Kirmani**, Thk: Mustafa Galib, Beyrut, Müessesetu Şebabi'l-Câmia, 1983.

……………………: **Rahatü'l-akl**, Thk: Mustafa Galib, 2. bs., Beyrut, Dârü'l-Endelüs, 1983.

Kök, Bahattin: "Gazneli Mahmut'la Abbasi Halifesi el-Kadir Arasındaki İlişkiler", **EKEV Akademi Dergisi-Sosyal Bilimler**, C. I, sayı. 2, s. 124-125.

Kummi, Sa'd Abdullah el-Eş'ari Ebu Halef: **Kitabü'l-Makalat ve'l-Fırak**, Tsh: Muhammed Cevat Meşkur, y.y., Müessese-i Matbuat-ı Atai, 1963.

Kummi/Nevbahti: **Şiî Fırkalar (Kitabu'l-Makalat ve'l-Fırak-Fıraku'ş-Şia)**, Çev. Hasan Onat, Sabri Hizmetli, Sönmez Kutlu, Ramazan Şimşek, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2004.

Kureşi, Ahmet b. Yahya b. Fadlillah: **Şihabü'd-Din**, Neşr: el-Mecmeu's-Sekâfi, 1.bs, Abuzabi, 1423.

Kureşi, Ebu Muhammed: **el-Cevahiru'l-Mudıyye fi Tabakati'l-Hanefiyye**, Thk: Abdulfetteh M. El- Hulv, 2. bs., Riyad, 1413/1993.

Kurt, Hasan: **Orta Asya'nın İslamlaşma süreci: Buhara örneği**, y.y., Fecr yayınevi, 1998.

…………....: "Devlet Kurma Sürecinde Samanoğulları", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Dergisi**, 2003, C: XLIV, sayı: 2, s.122.

Kutlu, Sönmez: **İslamlaşma Sürecinde İlk Gelenekçiler**, 2. bs., Ankara, 2002.

…………….: **İmam Maturidi ve Maturidilik**, 3.bs., Ankara, 2011.

Kutluay, Yaşar: **Tarihte ve Günümüzde İslam Mezhepleri**, İstanbul, Pınar Yay., 2003.

Kutluer, İlhan: "İbnu'r-Ravendi", **DİA**, XXI, 2000, s. 180.

Küçükaşcı, Mustafa.S.: "Kadir-Billah", **DİA**, XXIV, 2001, s. 127-128.

Levneki: **el- Fevaidü'l-behiyye fi teracimi'l-Hanefiyye**, Neşr: M.Bedreddin Ebu Firas en-Na'sani, Beyrut, Darü'l-Marife, t.y.

Mahluf, Muhammed b. Muhammed b. Ömer b. Ali b. Salim: **Şeceratü'n-Nur ez-Zekiyye fi Tabakati'l-Hanefiyye**, Thk: Abdulmecit Hayalî, 1.bs, Lübnan, Deru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Makdisi, Mutahhar b. Tahir : **el-Bed' ve't-târîh,** Bursaid, Mektebetü's-Sekafe ed-Diniyye, t.y.

Malati, Ebi'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed : **et-Tenbih ve'r-Red Ala Ehli'l-Ehva ve'l-Ebatil**, İstanbul, Matbaatü'd-Devle, 1936.

Merçil, Erdoğan: "Büveyhiler", **DİA**, VI, 1992, s. 496-500.

………………..: "Gazneliler", **DİA**, XIII, 1996, s. 480-484.

Mez, Adam: **el-Hadaratü'l-İslamiyye fi'l- Karni'r-Rabi el-Hicri**, Arapçaya Çev. Muhammed el-Hadi Ebu Zeyra, 2. Baskı, Kahire, Matbaatü'l-Cenne, 1947.

……………: **Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti** (İslam'ın Rönesansı), Çev. Salih Şaban, İstanbul, İnsan Yay., 2000.

Miskeveyh, Ebu Ali Ahmed b. Muhammed b. Yakup: **Teceribu'l-Ümem ve Taakubu'l-Himem,** Thk: Ebu'l-Kasım İmami, 2. bs, Tahran, 2000.

Murtaza el-Yemeni, Mehdi Lidinillah Ahmed b. Yahya: **el-Milel ve'n-Nihal,** Tebriz, 1959.

Муминов, А.К.: Ханафитский маэхаб в истории Центральной Аэии, Алматы, 2015.

Narşahi, Ebu Bekir
Muhammed b. Cafer: **Tarihu Buhara**, Kahire, Daru'l-Mearif, 1965.

Nesefi, Ebu Muti Mekhul b. El-Fadl: **Kitabu'r-Red Ala Ehli'l- Bida Ve'l-Ehva ed-Dalletil Mudılle**, Thk: Marıe Bernand, Kahire, 1980.

Nevbahti, Ebi Muhammed
Hasan b. Musa: **Fıraku'ş-Şia**, Tash: Allame Seyyit Muhammed Sadık, el-Matbaatü'l-Haydariyye, Necef, 1936.

Nevbahti, Hasan b. Musa : **Fıraku'ş-Şia**, Daru'l-Evda, Beyrut, 1404ق.

Oral, Osman: **İslam Mezhepleri Tarihi ve Terimleri Sözlüğü**, Oral yayıncılık, Kayseri, t.y.,

Öz, Mustafa: "Rafıziler", **DİA**, XXXIV, 2007, s. 396-397.

……………: "Keysâniyye", **DİA**, XXV, 2002, s. 362-364.

Özaydın, Abdulkerim: "Karahanlılar", **DİA**, XXIV, 2001, s. 404-412.

Razi, Ebu Hatim Ahmed b.
Hamdan: **Kitabu'z-Zine,** Thk: Said el-Ğanimi, Menşuratu'l-Cemel, Beyrut, 2015.

Safedi, Selahaddin Halil b. Aybek b.
Abdullah: **el-Vâfî bi'l-Vefeyât**, Thk: Ahmet Arnavut ve Türkî Mustafa, Beyrut, Daru İhyai't-Turâs, 1400/2000.

Saffar, Ebû İshâk Rüknüddîn
İbrâhîm b. İsmâîl b. Ahmed :

Telhisü'l-edille, Süleymaniye Kütüphanesi, Atıf Efendi, No:1220.

Salih, Suphi: **İslam Mezhepleri ve Müesseseleri,** Çev. İbrahim Sarmış, İstanbul, Bir Yay., 1983.

Sekseki, Ebu Abbas b. Mansur : **el-Burhan fi Marifeti Akaidi Ehli'l-Edyan**, 1. bs, Beyrut, Daru'l-Kütübü-i'l-İlmiyye, 2003.

Sem'ani, Ebu Sa'd Abdulkerim: **el-Ensab**, Thk: Abdurrahman b. Yahya el-Muallimi el-Yemâni, 1. bs., Haydarabad, Dairatü'l-Maarifi'l-Osmaniyye, 1962.

Semerkandi, Ebu'l-Leys: **Hizanetü'l-fıkh ve uyunu'l-mesai**, Neşr: Selahaddin Abdullatif en-Nahi, Bağdat, 1965.

Seyyid, Eymen F.: "Fatımiler", **DİA**, XII, 1995, s. 228-237.

Seyyid, Rıdvan: **"**Ebu Bekir el-Bakıllani ve't-Tesisu'l-Usul**", Şarku'l-Evsat,**02.12.2012.(Çevrimiçi) http://www.ridwanalsayyid.com.02.05.2018.

Sezgin, Fuat: **Tarihu't-Turasi'l-Arabi**, Arapçaya Çev. Mahmut Fehmi Hicazi ve Fehmi Ebu'l Fadl, y.y., Heyetü'l-Mısriyyeti'l-Amme,1978.

Sicistani, Ebu Yakup İshak b. Ahmet : **el-Makâlîdü'l-Melekûtiyye**, Thk: İsmail Kurban Hüseyin Pönavala,1.bs, Tunus, Daru'l-Garbi'l-İslami, 2011.

……………………………………: **Kitâbü'l-İftihar,** Thk: İsmail Kurban Hüseyin Ponavala, Beyrut, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2000.

Soğdi, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Muhammed el-Hanefi: **en-Nütef fi'l-fetava**, Thk: Selahaddin en-Nahi, 2. bs., Beyrut, Müessesetü'r-Risale, 1404/ 1984.

Suyuti, Celaleddin : **Hüsnü'l-Muhadara fi Tarihi Mısır ve'l-Kahire**, Thk: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, 1.bs, Mısır, Daru İhyai Kütübi'l-Arabiyye, 1387/1967.

Sübki, Tacuddin b. Ali b. Abdulkafi : **Tabakatu'ş-Şafiiyyeti'l-Kübra**, Thk: Mahmut Muhammed et-Tenahi ve Abdulfettah Muhammed Hulv. 2.bs, Hicr, 1413.

Şehristani, Ebu'l Feth Muhammed Abdulkerim b. Ebi Bekr Ahmed**:** **el-Milel ve'n-Nihal**, Thk: Abdulaziz Muhammed el-Vekil, Kahire, 1968.

………………………………….. : **el-Milel Ve'n-Nihal (Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi)**, Çev. Mustafa Öz, Yayına Hazırlayan: Mehmet Dalkılıç, 3. bs., İstanbul, Litera Yay., 2011

Şerif- Mahmut, Hasan Ahmet - Ahmet İbrahim: **el-Alemu'l-İslami Fi Asri'l-Abbasi**, 5.baskı, Kahire, Daru'l- Fikri'l-Arabi, t.y.

Şihabüddin, Ebu Firas: **Erbau Resaili İsmailiyye**, Thk: Arif Tamir, 2.bs, Beyrut, Daru Mektebeti'l-Hayat, 1978.

Şirazi, Ebu İshak: **Tabakatu'l-Fukaha**, Thk: İhsan Abbas, 1.bs, Beyrut, Daru'r-Raid el-Arabi, 1970.

Taberi, Muhammed b. Cerir: **Tarihu't-Taberi**, 2.bs, Beyrut, Daru't-Turas, 1387.

Tevhidi, Ebu Hayyan: **el-İmta ve'l Muanese**, Tsh: Ahmed Emin-Ahmed ez-Zeyn, Beyrut, Mektebetü'l-Asriyye, 1953.

Tirmizi, Musa b. Dahhak: **Sünen-i Tirmizi**, Thk: Komisyon, 2.bs, Mısır, Şeriketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa Albani el-Halebi, 1975.

Topaloğlu, Bekir- Çelebi, İlyas: **Kelam Terimleri Sözlüğü**, 3.bs., İstanbul, İSAM Yayınları, 2013.

Ubeydi, Ali b. Said: **Mevsuatü'r-ruh inde ehli'l-kelam ve'l-felsefe,** Zehran, ed-Dürerü's-Seniyye,1433.

Usta, Aydın: "Sâmânîler", **DİA,** XXXVI, 2009, s. 64-68.

Ümit, Mehmet: **Zeydiyye-Mutezile Etkileşimi** (Zeyd b. Ali'den Kası er-Ressi'nin Ölümüne Kadar), İstanbul, TDV Yayınları(İSAM), 2010.

Üzüm, İlyas: "Saffar, Ebu İshak" **DİA**, XXXV, 2008, s. 463.

Watt, W. Montgomery: **İslam Düşüncesini Teşekkül Devri**, Çev. E.Ruhi Fığlalı, 1.bs., y.y., Umran Yay., 1981.

Yafiî, Ebu Muhammed Ali

b. Süleyman: **Miratu'l-Cinan ve İbretu'l-Yekazan fi Marifeti Mayuteberu Min Havadisi'z-Zaman,** Thk: Halil Mansur, 1.bs, Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

Yazıcı, Tahsin: "Deylem", **DİA**, IX, 1994, s. 263-265.

Yemeni, Ebu Muhammed: **Akaidü's-Selase ve's -Sebine Fırka**, 1. Baskı, el-Medinetü'l-Münevvera, Mektebetü'l-Ulum Ve'l-Hikem, 1414.

Yıldız, Hakkı Dursun: "Abbasiler", **DİA,** I, 1988, s. 47.

Zebidi, Muhammed b. Muhammed el-Mulakkab Murtaza: **Tacu'l-Aruz Min Cevahiril Kamus**, Thk: Mecmua Mine'l Muhakkıkin, Daru'l-Hidaye, t.y.

Zehebi, Şemsüddin: **Tarihu'l-İslam ve vefeyati'l-meşahir ve'l a'lâm**, Thk: Ömer AbdüsselamTedmuri, Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987.

Zehebi, Şemseddin Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed: **Siyer'ü-Âlâmi'n-Nübela**, Kahire, Daru'l-Hadis, 1405/1985.

…………………………………: **el-İber fi Haberi Men Ğaber**, Ebu Hacer Muhammed b. Said ez-Zağlul, Beyrut, Daru'l Kütübü'l-İlmiyye, t.y.

Zerkeşi, Muhammed b. Abdullah b. Bahdır : **el-Burhan fi Ulumu'l-Kur'an,** Thk: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, 1. bs, Beyrut, Daru İhyai-Kütübi'l-Arabiyye, 1376/1957.

Zettersteen, K.V.: “Mutezile”, **İ.A,** VIII, 1960, s. 757-764.

Zirikli, Hayreddin b. Mahmut b. Muhammed b. Ali b. Faris: **el-Alam**, 15. bs., y.y., 2002.

EKLER


٥١٢

كتاب رد أهل الأهوا

١٦٧٧

1.Sonradan yazmaya mülhak olduğunu düşündüğümüz varak.
Süleymaniya Kütüphanesi. Carullah, 1677M, vr:1a.

بسم الله الرحمن الرحيم وبه الاعانة

الحمد لله الذى هدانا للدين القويم ومنّ علينا بان هدانا

للصراط المستقيم وجعلنا من امة هذا النبي الكريم

واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة مذعن

لربوبيته واشهد ان سيدنا محمدا عبده ورسوله اشرف

بريته صلى الله عليه وعلى اله وصحبه وعترته وسلم تسليما

وبعد فان من اهم ما يهتم من الاتى وبيان الرد على

اهل الاهواء والاباطيل فانهم من الفرق المارقة

واهل الزيغ الزنادقة ومنهم القرامطة والاسماعيلية

واهل الالحاد الباطنية ونقض مذاهبهم ونقضها

والتحذير عنها ورفضها والله الموفق للصواب واليه

المرجع والمآب وهذا باب

نذكر فيه تفسيرهم الايات من القرآن واستشهادهم

على ضروب لغزهم وما وضعوه من ضلالتهم ومخاريقهم

ثم نعقب ذلك بذكر تأويلهم لجميع العبادات

والمحرمات في الشرع وقبح افترائهم على الله

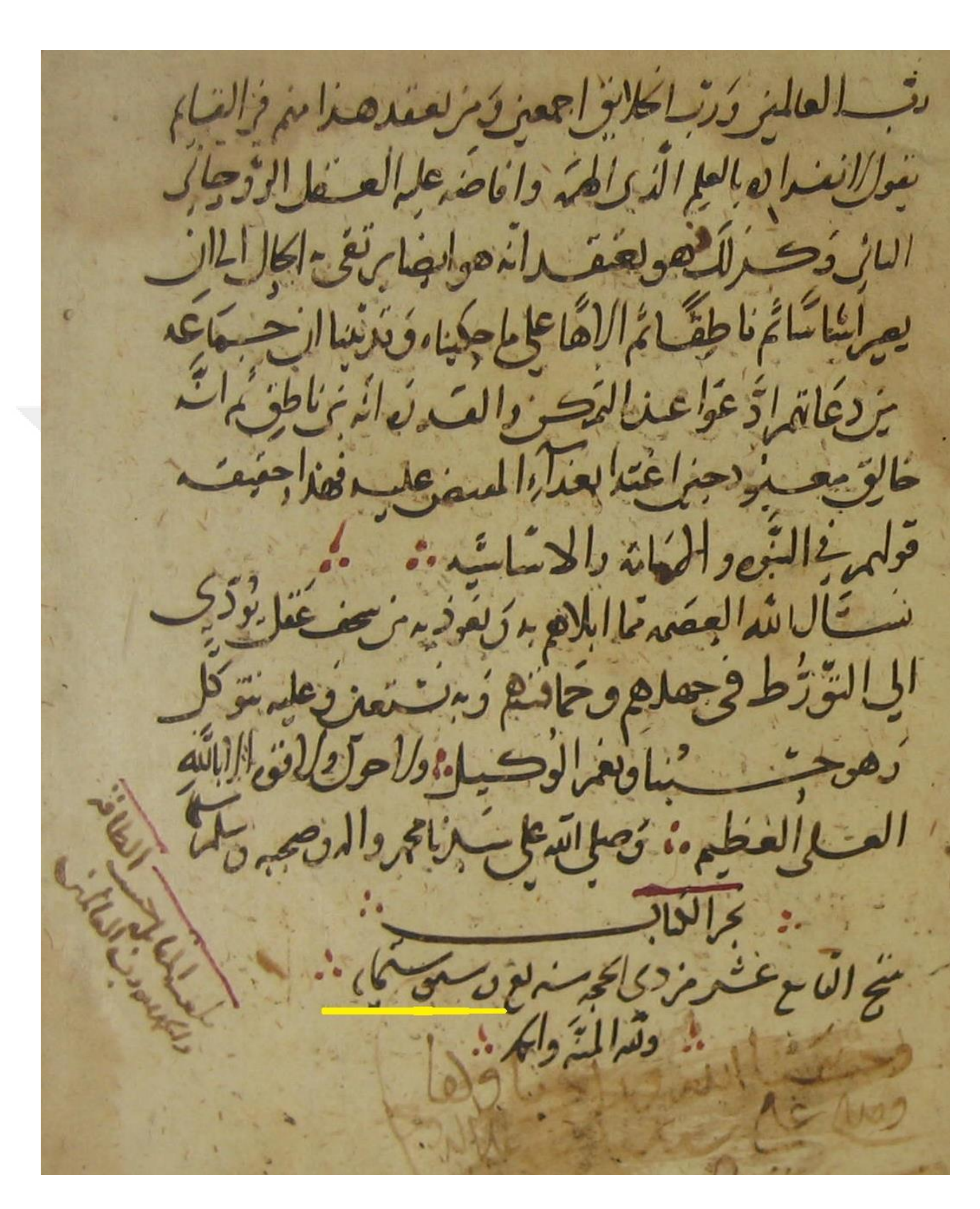
2. Yazmanın başladığı varak. Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 1677M, vr:1b.



3.Dört unsurun sembolize edildiği bir varak. Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 1677M, vr:139b

4.Üzerinde siliklerin olduğu bir varak. Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 1677M, vr:193b.

5.Mükabele yapıldığını gösteren varaklardan biri. Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 1677M, vr: 197a.



6. Yazmanın son varakı. Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 1677M, vr: 209a.

ÖZGEÇMİŞ

01.09. 1974 Gümüşhane'de doğdu. 1993'te Üsküdar İmam Hatip Lisesin'den mezun oldu. 1998'de Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesin'i bitirdi. Aynı yıl Gaziantep'te askerlik vazifesini tamamladı. 1999'da Çerkezköy'e öğretmen olarak atandı. Üç yıl burada çalıştıktan sonra 2002-2004 yılları arasında Mevlana İ.Ö.O.'da, 2004-2012 yılları arasında Gediktaş Anadolu İmam Hatip Lisesin'e öğretmen olarak çalıştı. Halen Maltepe Orhangazi Anadolu İmam Hatip Lisesin'de öğretmen olarak çalışmaktadır. Yüksek lisansını İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesin'de Hüseyin b. Abdullah eş-Şirvani'nin "el-Ahkamu'd-Diniyye" adlı eserinin tahkik ve tahlili başlıklı tezi ile 2014'te tamamladı. Aynı yıl İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalında doktora programına başladı. Başta tahkik kursları olmak üzere birçok farklı alanda sertifikası bulunmaktadır. Arapça ve İngilizce bilmektedir.